

“Livets optikk”

Nietzsches livsfilosofi

Av Kenneth Wangen

Veiledet av Trond Berg Eriksen



Masteravhandling i idéhistorie

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2009

Forfatterens ord

Jeg takker følgende: "Chicago"- gjengen (uff da!) for alle kollokviene. Dere vet hvem dere er. Og mine tyske *Alter* Danny, Matty og Andy: Klabusterbeere! Ich danke euch, ihr hattet immer Zeit um alle meine dumme Grammatikfragen zu beantworten. Ohne euch hätte ich es nie geschafft...Oder geschaffen! Takk også til Bernt Wankel som tok seg tid til å lese igjennom oppgaven og komme med bra kritikk og forslag til forbedringer. Takk til Halvor Endresen Haukeli for flere tysk-korrigeringer (noen norske også) og fortalt meg diverse ting om romantikken, Goethe osv. Og naturligvis takk til Trond Berg Eriksen for å ha utarbeidet oppgaven sammen med meg, bedret selvtilliten min med jevne mellomrom, og for alle bøkene han tipset meg om, lånte meg, og ikke minst de bøkene jeg fikk.

Nå har jeg fått merke det: Å skrive om Nietzsche er å feile, uansett.

H.A.

Innhold

| | |
|---|------------|
| Innhold | 1 |
| Forkortelser og litteraturhenvisninger | 2 |
| "Vår tids vulgærmetafysikk" | 3 |
| Lebensphilosophie – en begrepsavklaring | 5 |
| Tildigere litteratur | 8 |
| Kapittel 1: "Å leve eller ikke leve, det er spørsmålet" | 12 |
| Heinemann og Schulz | 18 |
| Schopenhauer – "Intellektets avmakt ovenfor den blinde kraft" | 22 |
| The non-Darwinian revolution | 25 |
| Nietzsche som livsfilosof | 26 |
| Innledning - Leben i Nietzsches forfatterskap | 26 |
| Schaffen og Erlebnis | 27 |
| Leben sett innenfra og utenfra | 30 |
| Kapittel 2: "Doktor" Nietzsche | 31 |
| Kapittel 3: Verdienes liv og livets verdi | 36 |
| Usannheten som livsbetingelse | 38 |
| Livets verdi | 42 |
| Kapittel 4: Vilje til makt – "den egentlige livsvilje" | 44 |
| Maktviljen som "stor-politikk" | 47 |
| Vita activa og vita contemplativa | 49 |
| Vilje til makt og Geist | 50 |
| Kapittel 5: Kunst – en oversvømmelse av kraft | 54 |
| "En kunst for kunstnere" | 56 |
| Rusen | 59 |
| Kunst som aktivitet versus reaktivitet | 60 |
| Den kjønnslige opphisselsens rus | 63 |
| Kapittel 6: Fantasmagorien – liv og moral | 66 |
| "Etwas essentiell Unmoralisches" | 70 |
| Herremenneskets <i>ja</i> , slavemenneskets <i>nei</i> | 74 |
| "Moralens nytte og unytte for livet" | 76 |
| Kapittel 7: Biologen Nietzsche | 78 |
| Nietzsche contra Darwin | 81 |
| Vilje til makt contra struggle for existence | 84 |
| Ernæring og tilpasning til miljøet | 87 |
| Kapittel 8: Det mekanistiske verdenssynet versus die ursächliche Kraft | 92 |
| Kausalismens og mekanikkens fordommer | 93 |
| "Verden danser etter vår pipe" | 96 |
| Die ursächliche Kraft | 99 |
| "Livet ellers, de 'såkalte' opplevelser" | 101 |
| Litteraturliste: | 107 |

Forkortelser og litteraturhenvisninger

GT = Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik

UB = Unzeitgemässe Betrachtungen

DS = David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller

VNN = Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben

FW = Die fröhliche Wissenschaft

Z = Also Sprach Zarathustra

JGB = Jenseits von Gut und Böse

GM = Zur Genealogie der Moral

G = Götzendämmerung

EH = Ecce Homo

WM = Der Wille zur Macht

WW = Die Welt als Wille und Vorstellung

Henvisninger til Nietzsches tekster er primært hentet fra to kilder:

Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, utg. Karl Schlehta, 8. utg. (München: Hanser, 1977)

Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte* (Stuttgart: Kröner, 1980)

I fotnotene har jeg oppgitt både sidetallene og seksjonene sitatene er hentet fra (merk at paragraf-tegnet angir seksjonen). Jeg har gjort det slik for at tekstutdragene skal være enklest mulig å gjenfinne. Av praktiske årsaker har jeg noen steder valgt å oversette tyske sitater for å beholde en flyt i språket. Der det skjer er oversettelsene mine egne.

”Vår tids vulgærmetafysikk”

Wer nie zur rechten Zeit lebt, wie sollte der je zur rechten Zeit sterben?

Zarathustra

I april 2005 gikk det en offentlighetsdebatt over flere runder i Klassekampen. Denne debatten ble holdt i kruttrøyken etter et skudd av en bok som traff de danske bokhyller tidligere på året. Den skapte en stor debatt i Danmark som klassekampen har fulgt og som blant andre filosofene Espen Hammer og Arne Johan Vetlesen har deltatt i på norsk jord. Boka var *Kritik af den negative opbyggelighed*, en essaysamling av litteraturviteren Fredrik Stjernfelt og forfatteren Søren Ulrik Thomsen. Temaet deres er nok noe som har blitt stotret og stammet i de intellektuelles ganger de siste årene, men som ingen har ytret i klartale: en måte å posisjonere seg på, en strategi som synes å være overalt i det offentlige rom: *den negativistiske*. I korthet beskriver de negativismen som en masseideologi som handler om å poengtere at makten alltid er noe de *andre* har, slik at veien til å stå utenfor, å være offer legges helt åpen. Denne ”vulgærmetafysikken” gir seg utslag i resonnementer der kritikken er blottet for positivitet, å angripe det bestående holder i massevis for å fremstå som en reflekterende og skarpsindig polemiker, uten at man sier noe om sin egen posisjon. Kanskje nærmere sannheten: Det egne standpunktet er ikke sjelden fraværende. Det negative argument er å være gratispassasjer, parasitt, kannibal på det positive, det bestående, det etablerte, ”the establishment”.

Man kan argumentere for at dette har vært en velkjent ”strategi” i kunsten siden avantgarden. Men Stjernfelt og Thomsen drar det mye lenger enn det: Det negative argument finnes i dag i kulturlivet, ”samfund og politikk mer generelt, og i forskjellige institusjoner så som presse, universitet og kirke.”¹ ”Fra å finnes i kunstens og estetikken diskurs har den afsmittende effekter på videnskap, etikk, og politikk.”² ”Hvorsomhelst personens overskridende atferd bliver vigtigere end hans resultater.”³ Å bryte med normen har fått en egenverdi, det symboliserer at man går sin egen vei og er ”selvstendig”. Den negative fremgangsmåte skal ha vært i bruk da Elfriede Jelinek såvidt møtte opp i Stockholm for å motta nobelprisen i litteratur ”en pris hun mente hun fikk bare fordi hun var kvinne, Peter Handke burde ha fått den istedenfor”.⁴ Når hun fikk rett var det altså feil, for Jelinek hadde vært uttalt feminist og kjempet for kvinners rettigheter i mange år. Den har rett som ikke bare står mest alene, men angriper hardest, raskest

¹ Frederik Stjernfelt, *Kritik af den negative opbyggelighed: 7 essays* (Valby: Vindrose, 2005), 7

² Ibid., 14.

³ Ibid., 15.

⁴ Ibid., 10.

og er mest *bevegelig*. Det er et klart tegn på at denne flytende personen av en ambassadør for det negative retter seg mot fremtiden, vekk fra det stivnede, konvensjonelle og ”døde”, mot det nye og *levende*.

Flere forklaringsmodeller kan benyttes for å avsløre det negative argument, med fare for at man på veien ender opp som negativist selv. Nyliberalismen og ”forbrukersamfunnet” har skapt myten om rebellen som står utenfor og alltid ”velger seg selv”. Eller er det sekstiåttergenerasjonens ringvirkninger? Stjernfelt og Thomsen kobler negativismens teologiske bakteppe til radikalprotestantismen og det filosofiske til den delen av filosofihistorien vi kjenner som *livsfilosofi* og *vitalisme*, særlig til Friedrich Nietzsches (1844 – 1900) tanker om ”vilje til makt” og ”overmennesket”. Livsfilosofien har altså ikke bare skylden for Holocaust (slik for eksempel Georg Lukács langt på vei antyder i *Die Zerstörung der Vernunft*) og alt som var reaksjonært i første halvdel av det 20. århundre, men angivelig også for den vulgære attityden vi finner i samtidens måte å felle dommer på. Faktisk får den av Stjernfelt og Thomsen skylda for deler av samtidsmenneskets livsførsel, preget som den er av at alle absolutt skal stå utenfor mens alle andre er innenfor. Livsfilosofien, som ellers gjerne blir sett på som avleggs, død og begravd, et mislykket ”prosjekt” av en motefilosofi og åndelig ”kitsch”, gjør de svært så levende igjen. ”Livsfilosofien er allestedsnærværende,”⁵ hevder Stjernfelt og tar den dermed opp til debatt. Den har tatt veien om 68’er generasjonen, hippiebevegelsen og invadert den engang så ”borgerlige offentligheten” som synes å være de konservative forfatternes ideal. Det er dermed også en type ”livsfilosofiens resepsjonshistorie” Stjernfelt og Thomsen antyder i sin mangefasetterte bok.

Hvor enn så interessante analyser Stjernfelt og Thomsen kommer med i sin bok, har jeg ikke lenger tenkt til å oppholde meg ved den. Det som følger i avhandlingen relateres ikke til den. Denne gjenoppvekningen og tilskrivningen av vår tids ånd til den tyske livsfilosofien, ble simpelthen en av mine motivasjoner for å skrive om Nietzsche i lys av *die Lebensphilosophie*. Det vil si at jeg kommer til belyse hans filosofi gjennom livsfilosofiens ”optikk”. Nietzsche er, ifølge Max Scheler, *den* filosofen som gir Lebensbegrepet ”der tiefen Goldklang” og forhåpentligvis vil det bli klarere i løpet av avhandlingen.⁶ Klarere skal det også bli hva som ligger i Schelers ord om at Nietzsche filosoferer ”aus dem Fülle des Erlebens des Lebens heraus.”⁷ Jeg har valgt å kalle avhandlingen ”Livets optikk” som er hentet fra Nietzsche selv, og

⁵ Ibid., 56.

⁶ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze: Gesammelte Werke*, vol. 3 (Bern: Francke, 1954), 314

⁷ Ibid., 313

som jeg mener er dekkende for det perspektivet han anlegger på de temaene jeg skal ta opp: Sannhet, kunst, moral, biologi og det mekanistiske verdenssynet, som i Nietzsche-delen blir lagt frem i den rekkefølgen. "Livets optikk" er blant annet ment å angi at Nietzsche inntar "livets perspektiv" og ser tingene fra livets side.

Lebensphilosophie – en begrepsavklaring

*In its most general sense Lebensphilosophie denotes a philosophy which asks after the meaning, value and purpose of life, turning away from purely theoretical knowledge towards the undistorted fullness of lived experience.*⁸

Lebensphilosophie er dannet av det tyske ordet *Leben*, som betyr liv. På norsk er det en dimensjon ved begrepet som nok går tapt, *erleben*, det å *oppleve* henger nøye sammen med *Leben*. I avhandlingen kommer jeg til å bruke både det tyske ordet *Lebensphilosophie* og det norske livsfilosofi.

Hva er så denne vanskelig definerbare "livsfilosofien"? Hvis man søker på livsfilosofi i norske bibliotekdatabaser, får man garantert opp noen bøker av Arne Næss, mest sannsynlig også en hel del som omhandler "Kunsten å leve" og kanskje noen som ligger tett opptil Zen-buddhisme. Søker man derimot på den tyske termen "*Lebensphilosophie*" får man, litt ironisk kanskje, opp mange færre titler, men til gjengjeld bøker av en helt annen art: Beskrivelser av livsfilosofi som en filosofisk strømning der store navn er involvert, blant andre: *Lebensphilosophie: von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* og *Lebensphilosophie und Phenomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Søker man på "Philosophy of life" får man lite trolig opp noe som helst. Det forteller to ting:

- 1) Livsfilosofi har en parallellitet med det tyske språk som det ikke har med noe annet.
- 2) Livsfilosofien er ikke blitt behandlet som en historisk reel retning i Norge, der den heller er knyttet opp til en slags håndbok eller oppskrift på hvordan du som individ kan "leve riktig", "komme i kontakt med følelsene", "bli lykkelig uten penger" etc.

Derfor gjør jeg det klart at livsfilosofi i vår betydning handler om den nesten fullstendig tyske varianten som dateres til slutten av 1800-tallet og kulminerer på 1920-tallet, før den blir tatt opp i den eksistensialistisk motiverte fenomenologien (Heidegger). Arne Næss' bidrag til debatten mellom følelser og fornuft i sin "Livsfilosofi" er en *praktisk* rettet filosofi. *Die*

⁸ Edward Craig (editor), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8 (London : Routledge, 1998), 487

Lebensphilosophie er en praktisk rettet filosofi, men den handler også om å få klarhet i selve betydningen av begrepet *Leben*. Av ”faste” *Lebensphilosophen* som blir nevnt i nærmest enhver fremstilling, finner vi Max Scheler (1874-1928), Ludwig Klages (1872-1956), Oswald Spengler (1880-1936), Georg Simmel (1858-1918), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), med spanieren Jose Ortega Y Gasset (1883-1955) og franskmannen Henri Bergson (1859-1941) som to unntak fra den tyske regelen. Arthur Schopenhauer (1788-1860) og Friedrich Nietzsche er ikke alltid med i fremstillinger av *Lebensphilosophie*, men blir svært ofte enten regnet som livsfilosofer eller som forløpere til 1900-tallets livsfilosofi.

Merkelappen *Lebensphilosophie* er unektelig uklar, og det går ikke an å snakke om livsfilosofi som en enhetlig retning, og i hvert fall ikke noen ”skole” (kanskje med unntak av Dilthey-skolen). Det er nettopp et kjennetegn ved den, fordi den vender seg bort fra den systematiske filosofien. En ting kan man derfor med sikkerhet si om livsfilosofi i vår betydning: Den kjennetegnes alltid av at den er et motbegrep til teoretisk filosofi. Teoretisk filosofi kan også leses som skolefilosofi, ”kateterfilosofi” og universitetsfilosofi. Livsfilosofien føler seg den teoretiske filosofi overlegen, det begrunnes med at den operer med et legitimeringsgrunnlag som teoretisk filosofi ikke har: All tenkning står i nær sammenheng med det å *leve* og tenkning som ikke gir *livet* absolutt forrang, er på feilspor. Den er derfor en absoluttistisk filosofi som tar parti med det *dynamiske* som det levende representerer, og motsetter seg det statiske som skolefilosofien representerer for den. Som statisk regnes fornuft, forstand, rasjonalitet, gjerne også faste begreper. Det som ”stopper ut og slår i hjel,” for å bruke Nietzsches egne ord.⁹ Innbefattet i *Leben* ” er da også at det er ”ein kultureller Kampfbegriff und eine Parole.”¹⁰ Det har gjort det vanlig i omtale av *Lebensphilosophie* å trekke skillet mellom det levende og det døde, eller *Leben* og *Geist*. *Geist* betyr direkte oversatt ”ånd”, men i vår kontekst må det også forstås som det intellektualistiske. Det levende signaliserer veien mot det nye: ”Im Zeichen des Lebens geht es gegen das Tote und Erstarrte, gegen eine Intellektualistische, Lebensfeindlich gewordene Zivilisation, gegen in Konventionen gefesselte, lebensfremde Bildung.”¹¹ Eller altså bare ”gegen *Geist*”.

Hva tar livsfilosofene parti for? I kraft av å gjøre *Leben* til et prinsipp *per se*, en uavhengig størrelse som fungerer som legitimeringsgrunnlag, vender de seg til de *ekte* opplevelser og die særskilt *levende* tilstander. Det kan være opplevelser eller tilstander som er ”ubesudlet” av

⁹ Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, ed. Karl Schlechta, vol. 2, 8th ed. (München: Hanser, 1977), 957, §1

¹⁰ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), 172

¹¹ Ibid. (Min kursivering)

sivilisasjon, kunnskap, teknologi eller vitenskap. ”The undistorted fullness of *lived experience*”, som det står i en av de få gode engelske definisjonene jeg har funnet.¹² Levd erfaring kan ifølge Herbert Schnädelbach, være dynamikk, kreativitet, kraft, det prosessuelle, det organiske, ”Unmittelbarkeit” og ”Jugend.”¹³ Han har også med ”sich in Widersprüchen Behauptende.”¹⁴ *Det irrasjonelle*, bruker enkelte (igjen nevnte Georg Lukács i *Die Zerstörung der Vernunft* som den mest kjente). Sempelthen å hevde at livsfilosofene vender seg til det irrasjonelle, synes jeg er en forenkling hva gjelder Nietzsche. Hos ham finner vi ikke forherligelse av det irrasjonelle i seg selv, da er jeg heller enig med Karl Albert i hans *Lebensphilosophie: Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukacs*: ”In der Kritik des bloß rationalistischen Denkens geht es also nicht um einfachen ‘Irrationalismus’, den man der Lebensphilosophie allerdings oft vorgeworfen hat, sondern um die Freilegung einer tieferen Schicht im menschlichen erkennen.”¹⁵ Anklager om irrasjonalisme kommer ofte fra rasjonalistiske filosofer, som har interesse av å stigmatisere livsfilosofene. Som Albert påpeker, handler det heller for livsfilosofene om å tillegge andre sjikt i mennesket en større betydning enn de ”intellektuelle” (*Geist*). Det belyses også i dette tekstutdraget fra *Historisches Wörterbuch der Philosophie*:

Zu einer umfassenden Verwendung gelangt der Begriff Lebensphilosophie im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. durch Denker, die in den Phänomenen des inneren Lebens und ihren psychischen und geschichtlich - kulturellen Äusserungen einen Ausgangspunkt zur Überwindung der rationalistischen Subjekt-Objekt Spaltung suchen. Sie greifen dabei teils auf Denker des 19. Jahrhundert zurück, die vom Phänomen des Willens ausgehend eine Metaphysik entwickelt haben.¹⁶

Her blir Schopenhauer og Nietzsche plassert blant det nittende århundrets tenkere som det angivelig blir ”grepet tilbake til og som utviklet en viljesmetafysikk” som hadde stor betydning for det 20. århundrets livsfilosofer. Stikkordene for 1800-tallets metafysikk er for oss *naturaliseringen av viljen og kroppens inntog i metafysikken*. Schopenhauer og Nietzsche er helt sentrale for det som skjedde og jeg skal vise hva det betyr at Nietzsche er en *viljesfilosof*.

Det kommer ofte dårlig frem i filosofiske ordboksdefinisjoner at de tyske livsfilosofer ofte var kritiske mot mekanistiske forklaringsmodeller, noe derimot nevnte Karl Albert belyser. Albert skriver: ”Die Herrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens hatte zugleich zur Herrschaft des mechanistischen und finalistischen Denkens der Naturwissenschaften geführt. Dieses Denken

¹² Edward Craig (editor), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5 (London : Routledge, 1998), 487 (min kursivering).

¹³ Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, 172.

¹⁴ Ibid., 174

¹⁵ Karl Albert, *Lebensphilosophie: von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* (Freiburg: K. Albert, 1995), 12

¹⁶ Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5 (Basel: Schwabe, 2007), 139

wollen die Lebensphilosophen in der Philosophie überwinden.”¹⁷ På samme side skriver han at livsfilosofene oppfattet den naturvitenskapelige tenkemåten som fjern og fremmed for menneskets direkte opplevelser. Kritikken retter seg dermed mot hva mekanikken egentlig er i stand til å beskrive. Den beskriver, men *forklarer* ikke bevegelse eller forandring og er ikke i stand til gripe verden som dynamisk, særlig ikke det som er levende. Naturen *qua* levende går utenfor dens forklaringsrom, naturen sett mekanistisk er ”død materie”. I *Routledge Encyclopedia of Philosophy* står det treffende i forhold til Nietzsche: “*Lebensphilosophie* (..) The central claim underlying its various manifestations is that life can only be understood from within.”¹⁸ Det er det *opplevde* livet som står i fokus. Når faste, stivnede forklaringsmodeller skal brukes på det dynamiske og vitale, oppstår det forhold den ikke er i stand til å gjøre rede for, slik Henri Bergson forsøker å vise i sin *L' Evolution creatrice* (1907). Henri Bergson, som flere andre livsfilosofer, var opptatt av biologi og kritiserte den vitenskapelige, mekanistiske biologien, noe som igjen er knapt beskrevet i filosofiske ordboksdefinisjoner av *Lebensphilosophie*. Kritikken av mekanikken ser man særlig hos nevnte Henri Bergson og hans begrep om *elan vital* (livskraft), Oswald Spengler med hans organiske modell for sivilisasjoners utvikling og, som jeg skal vise, Nietzsche og hans begrep om ”vilje til makt”.

Ofte kalles *Lebensphilosophie* for vitalisme. Det er nok en enda mer uklar betegnelse på grunn av ordets mange dagligdagse bruksmåter. Vanligvis blir ordet brukt om spesielt intense tilstander, handlinger eller kunstneriske uttrykk. Grunnet begrepets uklarhet, holder jeg meg stort sett borte fra det, unntatt i kapittel 5. Som et fagbegrep hører vitalisme til biologien og ideen om at en livskraft er forutsetningen for livet, av og til kalt *enteleki*.¹⁹ Denne ideen var utbredt i biologien i første halvdel av 1900-tallet, men regnes i dag for ikke-eksisterende. Jeg har dessverre ikke fått plass til å diskutere om Nietzsche kan regnes som biologisk vitalist, slik Bergson gjør.

Tidligere litteratur

Det er kanskje ikke veldig originalt eller kontroversielt å kalle Nietzsche for livsfilosof, selv om jeg har sagt at det synes å være betinget av geografi. Det er også en vanlig oppfatning at Nietzsches filosofi har nærhet til det å være levende. Men vet vi egentlig hva livsfilosofien hans går ut på? Å relatere han til *Die Lebensphilosophie* blir naturligvis som oftest gjort i Tyskland. Det ristes oftere på hodet i Norge eller engelsktalende land, hvor man gjerne relaterer han til

¹⁷ Albert, *Lebensphilosophie*, 12.

¹⁸ Craig (editor), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 488.

¹⁹ Poul Lübcke, ed., *Filosofileksikon* (Oslo: Zafari, 1996), 578

eksistensialistisk rettet filosofi. Karl Albert mener at så lenge Nietzsche skal kalles filosof, *må* han forstås som livsfilosof.²⁰ Richard Schacht hevder det er mer passende og opplysende å betrakte Nietzsche som ”stamfar” til livsfilosofien enn å plassere han i en parentes til eksistensialismen.²¹ Av de to er det riktignok Albert som leser Nietzsche som livsfilosof, og han kommer jeg tilbake til på neste side.

For mitt inntrykk er at det finnes to typer fremstillinger av livsfilosofene: Den første kan eksemplifiseres med *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) av Georg Lukács (1855-1791) og *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920) av ny-kantianeren og verdifilosofen Heinrich Rickert (1863-1936). De er begge bøker som fra første stund er kritiske til livsfilosofien, og det gjenspeiles klart i måten den beskrives på. Lukács plasserer Nietzsche som grunnlegger av irrasjonalismen i den ”imperialistiske perioden” i Tyskland.²² Hele hans historie handler om irrasjonaliseringen og ødeleggelsen av fornuften, som skal ha blitt påbegynt med Friedrich Schelling og fortsatt av Arthur Schopenhauer og Søren Kierkegaard. Rickerts bok er fra 1920 og den ble dermed skrevet uten den distansen vi i dag har til strømmingen. Det kan nok være med på å forklare Rickerts kritikk. Boka søker, som undertittelen forteller, å gi en fremstilling og kritikk av livsfilosofien. Det er et overflødig ”og”, for selve fremstillingen er gjennomsyret av en kritisk holdning. Det merkes at Rickert er bestemt på ikke å ta livsfilosofien alvorlig. Selv skriver han at han er ute etter å fremstille hva alle livsfilosofer har til felles, til tross for at han innrømmer ”at begrepet *Leben* i de filosofiske tidsstrømningene ikke har en presis eller bestemt mening.”²³ Resultatet er en fremstilling som tidvis er fylt av forenklinger, feilaktigheter og nesten komiske utsagn. Han kan ikke få understreket mange nok ganger hvor irrasjonelle livsfilosofene er. Det han skriver om Nietzsche i denne sammenheng, er farget av en svært overlegen sjargong. Eksempelvis skriver han at Nietzsche ”gledelig kastet seg i armene på livet”.²⁴ Han skriver også om Z at den ”ikke i så stor grad gir nye tanker om livet, som nye klanger og følelser.”²⁵ Jeg vet ikke helt hva det skal bety. Men jeg mener Rickert, for det første bør plasseres innenfor den delen av

²⁰ Albert, *Lebensphilosophie*, 48: ”Wenn man ihn schon einen Philosophen nenne, dann müsse er als ein ‘Lebensphilosoph’ verstanden werden”.

²¹ Richard Schacht, *Nietzsche* (Boston: Routledge & K. Paul, 1983), 531: ”Indeed, a considerable step will have been made towards a just philosophical reckoning with him when he is no longer bracketed with this subsequent philosophical development (eksistensialistisk filosofi). It would be both more appropriate and more illuminating to regard him (as he commonly is in Europe) as one of the inaugurators of what has come to be known as *Lebensphilosophie*, and a progenitor of the “philosophical anthropology” which developed out of it in Central Europe in the second quarter of this century.” (Min innskytelse)

²² Georg Lukács, *Werke: Die Zerstörung der Vernunft*, vol. 9 (Neuwied: Luchterhand, 1962), 270

²³ Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920), 5

²⁴ Ibid., 19

²⁵ Ibid., 20

Nietzsche-resepsjonen som leser han som dikter og ikke som filosof, og for det andre at det ikke er et godt nok forsøk på å legge ut om Nietzsches forsøk på å skape en filosofi for livet. Lukács og Rickert er blant de som svært aktivt bruker irrasjonalisme-betegnelsen på Nietzsche.

Nietzsche selv karakteriserer Z som det mest omfattende og viktigste verket sitt.

På den andre siden finnes det fremstillinger jeg vil karakterisere som seriøse forsøk på en livsfilosofisk forståelse av Nietzsche, men som jeg ikke synes gir noen tilfredsstillende redegjørelse, verken hva gjelder lengde eller tematikk. To eksempler er nevnte Karl Alberts *Lebensphilosophie: Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukacs* (1995) og *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie* (2002) av Thurnher, Röd og Schmidinger.²⁶ Bøkene har begge karakter av å være ”oppslagsverk”. Det innebærer å gi en rask karakteristikk av hva livsfilosofi er, for så å komme med korte, adskilte kapitler om hver enkelt livsfilosof. Resultatet er at fremstillingene har et veldig generelt preg, og det virker ganske tilfeldig hva som er tatt med i redegjørelsen av Nietzsche. Jeg sitter derfor igjen med et inntrykk av at man kunne lest en hvilken som helst innføring i Nietzsches filosofi, for eksempel i et historiefilosofisk oversiktsverk, og fått omtrent det samme innblikket. Hos Albert blir det, for eksempel, i løpet av 22 knappe sider i A5-format, hevdet at Nietzsche var interessert i og leste østlig filosofi, uten at det sies noe særlig om hva slags østlig filosofi Nietzsche tok til seg eller hvorfor det gjør han til livsfilosof. Jeg mener det er plausibelt å hevde at ingen automatisk blir livsfilosof fordi de interesser seg for østlig filosofi, da må det vises hvordan filosofen tok den østlige filosofien opp i seg og relaterte den til sin egen filosofi. I følge denne typen bøker er Nietzsche *Lebensphilosoph* primært fordi boktitlene sier at han er det. Det livsfilosofiske i blikket til forfatterne synes jeg ikke er tilfredsstillende nok, jeg synes det er på grensen til fraværende. Thurnher, Röd og Schmidingers gjennomgang er lengre og mer omfattende, og de har en god gjennomgang av Nietzsches kritikk av metafysikk. Men jeg mener det samme gjør seg gjeldende her. Man lukker boka uten å ha fått et bedre innblikk i hva som virkelig gjør Nietzsche til en livsfilosof. Dermed har de ikke vært mer til hjelp for meg enn til bruk i begrepsavklaringen.

Når det gjelder den biologiske delen av Nietzsches tenkning er den i større grad behandlet, særlig forholdet mellom Nietzsche og Darwin. Men da tolkes han ofte kun ”biologisk”, og ikke som livsfilosof. Jeg ser med andre ord ikke denne delen løsrevet fra behandlingen av Nietzsche som livsfilosof, slik de aller fleste som har behandlet Nietzsches biologiske side gjør. Jeg skal ta for meg Nietzsches antagonistiske forhold til filosofi som akademisk disiplin og den biologiske

²⁶ Rainer Thurnher, Wolfgang Röd, and Heinrich Schmidinger, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts - Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*, vol. 8 (München: Verlag C.H.Beck, 2002)

siden av filosofien hans. Jeg oppfatter det som et mer holistisk bidrag enn tidligere. Dermed er avhandlingen et bidrag til å bringe lys over noen av de skyggene jeg mener fortsatt dekker til Nietzsches livsfilosofi og det inkluderer kritikken av biologien sett som en del av hans *Lebensphilosophie*. Den eneste skriftlige kilde jeg har kommet over som behandler Nietzsche i begge disse betydningene av *Lebensphilosophie*, en som filosoferer ”aus dem Fülle des Erlebens des Lebens heraus” og konstituerer en ny mening med *Leben* rent biologisk, er fire knappe sider i nettopp livsfilosofen Max Schelers *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Absätze*.²⁷ Jeg synes Scheler avdekker mer av hva som ligger i Nietzsches livsfilosofi enn alle andre gjennomganger jeg kjenner til, og har nærmest laget et lite skjema for hvordan en slik avhandling om Nietzsche kan se ut. Også Jaspers i sin *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* vil bli brukt.

Sammenfattet kan man si om temaet: Nietzsche er blitt kalt ”livsfilosof”, men jeg mener innholdet i livsfilosofien hans ikke tidligere er tilstrekkelig belyst. Avhandlingen skal derfor belyse Nietzsche som *Lebensphilosoph*. Nærmere bestemt innebærer det å plassere han innenfor den tyske livsfilosofien, ved å belyse fire følgende punkter:

1. Begrepet *Leben* i Nietzsches forfatterskap.
2. Avdekke hvordan han bryter med *Geist* metafysikken i kraft av å tillegge det som Karl Albert kaller *einer tieferen Schicht* – et dypere sjikt i mennesket, avgjørende betydning.
3. Gi en innføring i den biologiske delen av Nietzsches filosofi.
4. Redegjøre for kritikken av det mekanistiske verdenssynet.

Jeg retter meg mot det som vanligvis omtales som Nietzsches sene periode, men håper leseren forstår at Nietzsche er en tenker som ”sprer” tankene rundt i mange bøker, og at også FW enkelte steder blir brukt. Det forekommer variasjoner over når den siste perioden starter, basert på *Nietzsche Handbuch* markerer jeg overgangen med Z (1883-1885).²⁸ Perioden, da Nietzsche forbereder en omvurdering av alle verdier, slutter med *Ecce Homo* i 1889. Nietzsches første periode regnes som den kulturkritiske og varer ifølge samme kilde, fra GT (1872) til *Richard Wagner in Bayreuth* (1876). Andre periode varer fra *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) til FW (1882) og kalles den positivistiske perioden. Viktige ”hovedverk” i den tredje perioden, er Nietzsches neste bok etter *Also sprach Zarathustra*: JGB (1886) og boka deretter: GM (1887).

²⁷ Scheler, *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze: Gesammelte Werke*, 314-18.

²⁸ Henning Ottmann, *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2000), 120.

Disse tre tekstene er viktige for forståelsen og vil bli mye brukt. En annen tekst som er meget anvendelig, er den tilbakeskuende G (1889) som er en oppsummering av Nietzsches viktigste tanker. Den vil også bli relativt mye brukt. Z og EH er begge med, samt at *Der Antikrist* og *Nietzsche Contra Wagner* er representert med enkelte tekststeder.

Utover det bruker jeg upublisert materiale fra perioden, det meste fra årene 1885-88, og nesten alt fra WM, som er tittelen på Nietzsches planlagte *Magnum Opus* som aldri ble til. Jeg har prøvd å supplere med belegg fra publiserte bøker, der jeg bruker mye etterlatt materiale fra WM.²⁹ Jeg mener at ikke alt etterlatt materiale er like problematisk å bruke. Der Nietzsche blir veldig tentativ og skriver i stikkordsform, er det uklart hva intensjonen hans er. Lager han en plan? Har han bare skrevet ned en tankerekke? Har han forkastet det som står der? Andre steder er han derimot svært bestemt og det er rimeligere å tolke en intensjon i teksten. Hvor stor vekt man skal legge på etterlatt materialet, mener jeg avhenger av karakteren til det upubliserte materialet. Jeg støtter meg til Hollingdale, som mener det er et interpretativt spørsmål.³⁰

Kapittel 1 er den historiske delen av oppgaven, før fokuset rettes mot Nietzsche fra kapittel 2 og utover. Stikkord for det historiske kapittelet er *Erlebnis*, *Geist*, *Verleiblichung*, *Schopenhauer* og *the non-Darwinian revolution*.

Kapittel 1: "Å leve eller ikke leve, det er spørsmålet"

I begrepsavklaringen ble det sagt at det er livet slik det uttrykkes i opplevelser som er sentralt i livsfilosofien. Som det står i *Lebensphilosophie* av Albert: "Die echte Erlebniswirklichkeit wurde dem Denken zurückgegeben"³¹ Det ble også sagt at livet skal forstås "innenfra". Men hva er det Albert mener med at den "ekte opplevelsesvirkelighet" ble gitt tilbake til tenkningen, eller at livsfilosofene vender seg til "the undistorted fullness of lived experience"? Hva gjelder begrepet *Erlebnis* (opplevelse) gjør Hans-George Gadamer oppmerksom på en interessant oppdagelse i *Zur Wortgeschichte von Erlebnis* i sin klassiker *Wahrheit und Methode* (1960). Oppdagelsen passer godt til en historisk belysning av livsfilosofien, og som til slutt kommer til å ende med en fortolkning av et teksutdrag tatt fra første seksjon i GM. Livsfilosofien blir dermed først satt i en større historisk kontekst gjennom historien til nøkkelordet *Erlebnis*.

²⁹ Når jeg i avhandlingen skriver publisert materiale, mener jeg tekster som ble publisert i Nietzsches levetid.

³⁰ R.J. Hollingdale, *Nietzsche* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), XII: How much weight and authority to give it in an exposition of "Nietzsche's opinions" must in the last remain an interpretative question,"

³¹ Albert, *Lebensphilosophie*, 12.

Gadamer bemerker selv det overraskende i ordhistorien til begrepet: til forskjell fra verbet *erleben* (å oppleve) ble den avledete substantivformen *Erlebnis* først vanlig på 1870-tallet, mens *erleben* da hadde eksistert lenge og blitt hyppig brukt også i *Goethezeit*. *Erlebnis* var ikke et kjent begrep på 1700-tallet, faktisk mener Gadamer at det ikke i det hele tatt er å finne i løpet av hele 1700-tallet.³² Selv på 1850- og 60- tallet ble begrepet sjeldent brukt, før det i 70-årene dukket opp og raskt ble en del av vanlig språkbruk.³³ Ifølge Gadamer, ble det på kort tid et moteord og et begrep som andre språk gjerne lånte. Spørsmålet han vil ha svar på, er hvorfor begrepet plutselig dukker opp. Han ser en sammenheng med at *Erlebnis* begynte å bli brukt i den biografiske litteraturen, særlig i kunstner- og dikterbiografien. Fordi ordet er en sekundær formasjon av *erleben*, analyserer han det begrepet og finner ut at *Erlebnis* har to semantiske kilder, begge fra *erleben*: *Erleben* betyr for det første simpelthen ”å være levende når noe skjer”,³⁴ som betegner umiddelbarheten i måten vi forstår virkeligheten på, i motsetning til det vi antar å vite uten å ha erfart det selv. For eksempel kan vi ha hørt det, blitt det fortalt, formodet det, innbilt oss det, eller sluttet oss frem til det. I denne betydningen av *erleben* er det opplevde alltid lik det en *selv* har opplevd forut for kommunikasjon og interpretasjon.³⁵ På den andre siden betyr *das Erlebte* (det opplevde) det varige eller permanente (*bleibende*) innholdet som gjerne får betydning *etter* selve opplevelsen: Det som Gadamer kaller *Ergebnis* og som på norsk blir ”utfallet” eller ”resultatet” av opplevelsen og som ikke er det flyktige ved den, som i første betydning. Det er det ved opplevelsen som varer og har betydning.³⁶

Begge disse to betydningene, *erleben* som den flyktige opplevelsen av en hendelse og *das erlebte* som utbyttet, mener han finnes mediert som en produktiv enhet og for første gang gitt sin funksjon i det ”nye” begrepet *Erlebnis* av *livsfilosofen* Wilhelm Dilthey. Det skal ha skjedd i en Goethe-biografi i hans bok *Das Erlebnis und die Dichtung* fra 1905.³⁷ Det betyr ikke at Gadamer mener det var Dilthey som ”fant opp” begrepet *Erlebnis*, men at det er god grunn til å anta at han poengterte noe som på et dypere plan skjedde i språket selv. Han ”utmyntet” ordet som en syntese av de to betydningene. *Erlebnis* ”slår ned” (*niederschlägt*) i Diltheys språkbruk.

³² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960), 56

³³ Ibid., 56-7.

³⁴ Ibid., 57.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.. Det er ikke tilfeldig at det bare er en bokstav som skiller *Ergebnis* fra *Erlebnis*.

³⁷ Ibid. Gadamer kommenterer at dette årstallet virker noe sent i forhold til at begrepet får en høy bruksfrekvens på 1870-tallet, og forklarer det med at Dilthey brukte begrepet allerede i et essay om Goethe i 1877, men da hadde det fortsatt ikke fått den terminologiske fastheten som enhet av de to betydningene av *erleben* (s. 57). Interessant nok refererer Gadamer til en enda tidligere tidsskriftversjon av samme Goethe-essay som ble publisert i *Zeitschrift für Völkerpsychologie* (han oppgir ikke årstall), der Dilthey bruker *Erlebnis*, men som han i et senere opplag redigerte bort, fordi begrepet da hadde fått den mer bestemt betydningen som Dilthey forstod gikk imot hans bruk i den første versjonen (s. 58).

At det er i en biografi *Erlebnis* får sin betydning og ”barnet sitt riktige navn”, tilskriver Gadamer dens essens, og ”særlig det 19. århundrets kunstner- og dikterbiografi.”³⁸ Biografi-sjangeren handler om å forstå det varige inntrykket (*Das Ergebnis*) bestemte opplevelser har etterlatt på en person. Dermed blir opplevelser i biografien satt inn og tolket i en større sammenheng. Og særlig påfallende blir det i kunstner- og dikterbiografien, hvor vektige opplevelser tillegges en stor betydning for tilblivelsen av kunstverker. Gadamer påpeker at kunstnerbiografiens essens er å søke å forstå verket i sammenheng med *livet* til dens skaper (*aus dem Leben das Werk zu verstehen*³⁹), og at *Erlebnis* må forstås i denne sammenheng. Det er enda mindre tilfeldig at det er i en Goethe-biografi at Dilthey formulerer betydningen av *Erlebnis*. Goethe ”forfører en mer enn noen annen til denne orddannelsen”, ettersom ”forståelsen av hans diktning på en helt ny måte henger sammen med hva han opplevde”.⁴⁰ Han påpeker på samme side at Goethe har omtalt all sin diktning som en stor bekjennelse, han mener til og med at det ble en ny binding mellom liv og verk med Goethe. Viktig for oss er den høye graden av *Ergebnis* i Goethes diktning.

For Gadamer kommer frem til at *Erlebnis* eksisterer hos Goethe uten å bli brukt av ham. Betydningen finnes på et dypere plan enn det begrepslige. Diltheys Goethe-essay uttrykker med terminologisk bestemthet en kritikk, som finnes hos Goethe gjennom den sterke vektingen av *opplevelsen*. Gadamer underbygger det videre med at Dilthey i boka også bruker begrepet i forbindelse med skrivemåten i Rousseaus *Bekjennelser*, som Gadamer omtaler som ”en ny type skrivning basert på en verden av indre opplevelser.” Dilthey sammenligner også Goethe med Rousseau.⁴¹ Det er åpenbart at det nye ordet *Erlebnis* betegner en kritikk av *opplysningens rasjonalisme*, som i forlengelsen av Rousseau la vekt på begrepet *Leben*.⁴² Rousseaus bruk av sitt eget liv i skrivningen skal ha gitt avgjørende impulser til Goethe og den tyske klassisismen, og muliggjorde dermed tilblivelsen av begrepet *Erlebnis*.⁴³ Dilthey poengterte med ordet et begrepet som *romantikerne* ikke brukte, men som Gadamer mener presist betegner det de brukte mange synonymer i fravær av, eksemplifisert med særlig Friedrich Schleiermachers (1768-1834) synonymer: *Akt des Lebens*, *Moment*, *eigenes Gefühl*, *Empfindung*, *Einwirkung*, *das*

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., 58

⁴¹ Ibid., 58-9

⁴² Ibid., 59: ”Die Wortprägung ”Erlebnis” evoziert offenkundig die Kritik am Rationalismus der Aufklärung, die im Ausgang von Rousseau den Begriff des Lebens zur Geltung brachte.”

⁴³ Ibid.: ”Es dürfte der Einfluß Rousseaus auf die deutsche Klassik sein, der den Maßstab des ”Erlebteins” in kraft setzte und damit die Wortbildung ”Erlebnis” ermöglichte.

ursprüngliche Innerliche og *Erregung*.⁴⁴ Alle begreper som ble brukt som motsatser til opplysningens rasjonalisme.

Betydningen til *Erlebnis* ble altså til med Goethe og Rousseaus diktning og resten av romantikkens kritikk av opplysningen og mekaniseringen av livet. Det klassiske eksempelet på rasjonaliseringskritikk, er Friedrich Schillers (1759-1805) *Brev om den estetiske oppdragelse* (1795) som fremhever kunstopplevelsen som en totalitetens opplevelse i motsetning til samfunnets monotone og ensidige opplevelser, som for han er resultatet av industrialisering og rasjonalisering. *Erlebnis* eksisterte på 1700-tallet, i romantikkens bortvending fra opplysningens rasjonalitetsideal til en mer inderlig væremåte. Bare enda ikke som begrep. Selve begrepet blir i Gadameres øyne derfor implisitt og reflektivt sivilisasjonskritisk. Det skal også ha vært det som gjorde at *Erlebnis* ble et dagligdags moteord: "Wie die Erlebnisferne und der Erlebnishunger, die aus dem Leiden an der komplizierten Apparatur der durch die industrielle Revolution umgestalteten Zivilisation herrühren, das Wort "Erlebnis" im allgemeinen Sprachgebrauch aufsteigen lassen,(..)"⁴⁵

Det som Gadamer uttrykker i kompliserte ordelag, er den "nye" valensen mellom liv og opplevelse som blir uttrykt med *Erlebnis*. To innsikter er sentrale for forståelsen av hvordan denne ordhistorien henger sammen med livsfilosofien: I beskrivelsen av forhistorien til *Erlebnis*, er hans poeng at dets betydning utviklet seg parallelt med reaksjonen mot rasjonaliseringen og mekaniseringen av menneskets tilværelse. Livsfilosofien må derfor, ifølge Gadamer, sees på som en tilslutning til dens forgjengere i romantikken.⁴⁶ Det de begge uttrykker er avvisningen av *mekaniseringen av livet til en massetilværelse* (*Die Abwehr der Mechanisierung des Lebens im Massendasein*).

Det henger sammen med punkt nummer to: I forhold til abstrakt og teknisk tenkning representerer *Erlebnis* noe som ikke rasjonelt kan bli "uttømt", fordi opplevelser alltid inneholder noe som ikke klart kan defineres eller settes endelige ord på. Opplevelser har karakter av *umiddelbarhet*, de er førspråklige og unndrar seg rasjonalistiske utlegninger. "Umiddelbarheten i dem unnviker ethvert utsagn om opplevelsens definitive mening."⁴⁷ Gadamer vektlegger dermed motsetningen mellom opplevelse og språk (det å bestemme konseptuelt), eller som han sier: Mellom *Leben* og blott begrep.⁴⁸ I begrepavklaringen av

⁴⁴ Ibid., 60

⁴⁵ Ibid., 61

⁴⁶ Ibid., 59: "So schließt die Lebensphilosophie unserer Tage an ihre romantischen Vorgänger an.

⁴⁷ Ibid., 63

⁴⁸ Ibid.

Lebensphilosophie skrev jeg at *Leben* ofte står i et motsetningsforhold til faste begreper. En opplevelse er noe som vi aldri kan bli ferdig med eller ”ordne” en gang for alle. *Ergebnis* når aldri et sluttunkt. Gadamer karakteriserer dette som totaliteten og uendeligheten i opplevelsen som gir den en indre relasjon til livet.⁴⁹ Det gir *Erlebnis* den spesielle bindingen til det å leve: ”Opplevelsens uendelighet” er ifølge Gadamer manifesteringen av *livet* i opplevelsen.”⁵⁰ Opplevelsen er alltid opplevd av en selv, og det gjør den til en ”enhet av selvet” og ”har i seg et umiskjennelig og uerstattelig relasjon til helheten i dette ene livet”.⁵¹ Livets totalitet, dets *Unendlichkeit* uttrykkes således gjennom *Erlebnis*. Ifølge Gadamer kommer det allerede til uttrykk hos en annen som Dilthey skrev biografi om, den nevnte romantikeren Friedrich Schleiermacher.⁵²

Erlebnis uttrykker således opplevelsens nære relasjon til livet som helhet. Gjennom begrepet påpeker han det som er grunnlaget i *die Lebensphilosophie*. Ved at *Leben* manifesterer seg i *Erlebnis*, er livet virksomt i opplevelsene: ”So zeigt sich bei Dilthey wie bei Husserl, in der Lebensphilosophie so gut wie in der Phänomenologie, der Begriff des Erlebnisses zunächst als ein rein erkenntnistheoretischer Begriff.(...) Das es Leben ist was sich im Erlebnis manifestiert, will nur sagen, daß es das letzte ist, auf das wir zurückkommen.”⁵³ Vi ser at det er i opplevelsen *livet som helhet erkjennes*.

Det er interessant å oppdage at Nietzsche, som sterkt beundret Goethe fordi han ”ikke løsrev seg fra livet” og ”ville totalitet”,⁵⁴ før Diltheys Goethe-bok fra 1905, flere ganger bruker *Erlebnis*. I Musarion-utgaven av Nietzsches samlede verker gir begrepet 21 treff, alle naturligvis brukt før sammenbruddet i 1889. Gadamer gjengir et av teksstedene for å illustrere at det skjer noe av betydning for begrepet med Nietzsche: ”Bei tiefen Menschen dauern alle Erlebnisse lange.”⁵⁵ Ved en nærmere kikk på tekstedene er det klart at han legger stor vekt på opplevelsens *Ergebnis*, som i Nietzsches språkdrakt heter ”fordøyelsen av opplevelsen” og ”drøvtyggingens hermeneutikk”. Sett i lys av Gadamers *Wortgeschichte*, finnes det kanskje mest interessante teksstedet i GM, som også tillater en å spørre om ikke Nietzsche foregriper Diltheys orddannelse:

⁴⁹ Ibid., 59

⁵⁰ Ibid., 63.

⁵¹ Ibid., 61: “ (...) einen unverwechselbaren und unersetzlichen Bezug auf das ganze dieses einen Lebens enthält.

⁵² Ibid., 60 (min kursivering). Selv om Schleiermacher selv ikke brukte *Erlebnis*, mener Gadamer at dets betydning er underliggende for han: ”Jeder Akt bleibt als ein Lebensmoment der *Unendlichkeit des Lebens* verbunden, die sich in ihm manifestiert. Alles Endliche ist Ausdruck, Darstellung des Unendlichen.”

⁵³ Ibid., 62

⁵⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 1024, §49: “(...) er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein.” (...) Was er wollte das war *totalität*,”

⁵⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 63.

Was das Leben sonst, die sogenannten "Erlebnisse" angeht – wer von uns hat dafür auch nur Ernst genug? Oder Zeit genug? Bei solchen sachen waren wir, fürchte ich, nie recht "bei der Sache": wir haben eben unser Herz nicht dort – und nicht einmal unser Ohr! (..) Für uns sind wir keine "Erkennenden"...⁵⁶

Ved bruk av ironi blir det moderne livets ideal stilt opp: Det raske, produktive, nyttekalkulerte liv som for romantikerne var "mekaniseringen av livet til en massetilværelse". Det kan ikke utelukkes at han setter *Erlebnisse* i anførselstegn og sier *sogenannten*, fordi det er et begrep han ikke er helt kjent med. Sivilisasjonskritikken kommer til uttrykk ved at han sikter til de som ikke har *tid nok* til sine opplevelser, eller ikke er *alvorlige* nok. I dag ville vi kanskje kalt det "overfladiskhet". Av siste setning kan vi forstå at mennesket ikke engang er erkjennende dersom det overser "livets opplevelser". Jeg tillater meg dermed å gjøre en liten omskrivning av Max Schelers nå kjente uttrykk om Nietzsche, som står i stil med Gadamer's analyse: Nietzsche filosoferer ikke bare *aus dem Fülle des Erlebens des Lebens heraus*, men *aus dem Fülle der "Erlebnisse" des Lebens heraus*.

Gadamer har fortalt oss mye. Termen *Lebensphilosophie* oppstod i romantikken som en reaksjon mot opplysningsfilosofien og rasjonaliseringen. Den første dokumenterte bruken av "Philosophie des Lebens" ble, i følge *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, brukt av G.B. von Schirach i tittelen på hans essaysamling *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens* i 1772.⁵⁷ Men det er med Jacobi (1743-1786) man kan si at det begynner å skje noe av betydning for merkelappen *Lebensphilosophie*. Livsfilosofen Otto Friedrich Bollnows bok om Jacobi heter også *Die Lebensphilosophie H. Jacobis* (1958). Jacobis ideer om "umiddelbarhet" som er basert på lesninger av Rousseaus naturtilstand, kom til uttrykk i et brev han sendte Moses Mendelsohn i 1785.⁵⁸ Det omfattet indirekte en kritikk av hele opplysningstidens livsstil via opplysningsfilosofen Spinoza. Den ekte filosofien skulle være bygget på intuisjon og ha større grad av umiddelbarhet enn det skolefilosofien hadde på Jacobis tid. Også Johan Gottfried Herder (1744-1803), med vektleggingen av livførsel og den "påfølgende relativisering av fornuften", kan gjelde som en tidlig *Lebensphilosoph*.⁵⁹ Da Friedrich Schlegel (1772-1829), som var sentral i det romantiske tidsskriftet *Athenaum*, i 1827 startet sine *Vorlesungen über die Philosophie des Lebens* med en polemisk erklæring mot enhver systematisk filosofi, var det ikke noen ny argumentasjon, her vist med Jacobi og Herder.⁶⁰ I følge Albert var Schlegel også den

⁵⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 763

⁵⁷ Craig (editor), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 488

⁵⁸ Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bind 5, 138

⁵⁹ Stjernfelt, *Kritik af den negative opbyggelighed*, 56.

⁶⁰ Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bind 5, 138.

første til å bruke merkelappen *Lebensphilosophie* vintersemesteret 1800/1801.⁶¹ I det hele tatt kan man si at i tysk filosofitradisjon viser det seg to perioder da bruken av merkelappen *Lebensphilosophie* ble foretrukket. Første er overgangen fra det 18. til det 19. århundret, og andre periode er mot slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet.⁶²

Heinemann og Schulz

Hva skjer i mellom disse to periodene? Der står Schopenhauer og Nietzsche. Før livsfilosofiens andre periode, altså rundt århundreskiftet 1800-1900, skjedde det jeg kaller en ”vitalisering” av filosofien med de to. Denne ”vitaliseringen” var naturligvis også del av en større kulturell bevegelse, som reaksjon mot den teknologiske utviklingen og avsondringen av individet. To omfattende bøker som beskriver utviklingen er *Neue Wege der Philosophie: Geist – Leben - Existenz* (1929) av Fritz Heinemann og *Philosophie in der veränderten Welt* (1984) av Walter Schulz. Titlene tilsier at begge legger vekt på det nye som skjer. Av betydning er også at de begge skriver historie med vekt på moderne tids antropologi. De karakteriserer det de kaller *Leben* (Heinemann) og henholdsvis *Verleiblichung* som jeg oversetter med ”kroppsliggjøring” (Schulz) som avgjørende. Nå er det de ikke-rasjonelle sjiktene i mennesket som kommer til overflaten.

Fritz Heinemann legger gjennom sin *Geistesgeschichte* vekt på at historieskrivningen frem til hans samtid har basert seg på falske dikotomier og derfor ikke griper det historiske i sin rettmessige dybde. For å forstå den antropologiske utviklingen som det moderne mennesket har gått igjennom fra 1600-tallet til ca. 1930 er det sentralt for Heinemann at man til enhver tid må forstå den historiske situasjonen mennesket har befunnet seg i, og at rent faglige og teoretiske motsetninger som rasjonalisme/sensualisme, rasjonalisme/empirisme, opplysning/romantikk og idealisme /realisme ikke går dypt nok til å forklare historisk.⁶³ Han mener dermed også motsetningen mellom livsfilosofi og rasjonalisme (ev. ”systemfilosofi”) blir for ”faglig” til å gripe det som egentlig har skjedd.⁶⁴ For å få en dypere forståelse av menneskets situasjon bruker han de tre prinsippene *Geist-Leben-Existenz*.⁶⁵ Det moderne menneskets historie fra 1600 til 1930, må dermed sees på som denne ”tre stadiers veien”. Det er *Geist-Leben* som er det sentrale

⁶¹ Albert, *Lebensphilosophie*, 18.

⁶² Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bind 5, 136.

⁶³ Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie: Geist, Leben, Existenz ; eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer, 1929), X-XI

⁶⁴ Ibid., 13: ”Auch ein an der Oberfläche bleibender Gegensatz, wie der von Rationalismus und Lebensphilosophie, kann uns nicht genügen.”

⁶⁵ Ibid., X

skillet for oss ved at *Geist* er lede-ide fra 1600-1900, og da er det rasjonaliseringen av livet som igjen er det sentrale.⁶⁶ Her går vi rett inn i forklaringen av livet under *Geist*:

Es (livet) will sich auf sich selbst stellen, will autonom sein, deshalb unterwirft es sich dem Menschlichen Geist als berechnendem verstande, eine Rationalisierung des Lebens setzt ein, wie sie noch nie erfolgt war, dagegen müssen die nicht rationalen Schichten im Menschen (Trieb, Gefühle, Instinkt, Emotion) unter der Parole des Lebens revoltieren,⁶⁷

Tekststedet kan sies å være en fortettet versjon av den delen av Heinemanns historieskrivning som er relevant som bakgrunn for avhandlingen. *Geist*, uttrykker menneskets mål om autonomi gjennom den beregnende forstanden (*berechnendem Verstande*) og der ”rasjonaliseringen av livet” er det sentrale. For Heinemann var det menneskets situasjon. Det blir klart ved at begrepet *Geist* inbefatter alle underbegreper som forstand, fornuft og rasjonalitet (*ratio*), det favner Kant og Hegel, Descartes og Hume. Men, imot Geist gjør de ikke-rasjonelle sjiktene i mennesket opprør: ”Dagegen müssen die nicht rationalen Schichten im Menschen (Trieb, Gefühle, Instinkt, Emotion) unter der Parole des Lebens revoltieren”⁶⁸ Lebensnivået bestemmer han altså som et opprør mot *Geist* da nye krefter i mennesket ble utløst på en så grunnleggende måte at det gikk igjennom hele det sene 1800-tallets kultur, manifestert i ungdomsopprør, i kunsten og ikke minst gjennom livsfilosofien:

Das bloss Vitale, ungehemmte, Zügellose, nach blossem Leben als Leben verlangende Dasein wendet sich gegen die geformte Welt. – Die Lebensphilosophie ist so Ausdruck einer bevegung, die durch die ganze Kultur hindurchgeht und sie in ihren Grundfesten erschüttert. Darum veranschaulicht auch die Kunst und zwar in der Form des Expressionismus, der nicht die gestaltete Welt in ihrer Strukturiertheit, nicht eine Welt der Dinge darstellen, sondern die unartikulierte, rein vitale Strömung zum Ausdruck (Expression) bringen will, diese Wandlung.⁶⁹

Nå er derimot menneskets situasjon ikke den beregnende forstandens, men vitalenergiens, og de undertrykte sjiktene i det kommer til overflaten. Det er dermed en endring i mennesket selv som *Leben* representerer.⁷⁰ For det andre, er det sentralt for Heinemann at livsfilosofien ikke bare står i en motposisjon til rasjonalismen eller positivismen, til ratio, forstanden eller bevissthet, til Kant eller Hegel - men til det samlende begrepet *Geist*, som dermed favner det ”intellektualistiske”. Heinemann definerer *Geist* slik:

(..) bald als der Intellekt, der sich mit unterirdischen Rachsucht wendet (Nietzsche), bald als der bloß analysierende Verstand (Bergson), bald als der außerraumzeitliche Geist (Klages) bald als das Bewußtsein (Nietzsche, Freud).

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.. (min tilføyning)

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., XVIII

⁷⁰ Ibid., XVII

Positiv setzen sie demgegenüber alle das *Leben* in seiner unberechenbaren, nicht verstandesmäßigen, irrationalen Form.”⁷¹

Leben settes imot *Geist* definert som det formede og stivnede som det representerer og livsfilosofene står i et motsetningsforhold til *Geist*, som er et samlet uttrykk for det rasjonelle i mennesket: ”Dieses neue Prinzip aber ist zunächst völlig bestimmt durch den Gegensatz zur Ratio; darum ist es das Gestaltlose, irrationale Leben.”⁷² Det er sentralt at i opposisjonen til *Geist* kommer en helt ny antropologisk binding til uttrykk: kroppens og viljens binding, instinktenes og det ubevisstes reaksjon: Det som i sitt forhold til *Geist* lettest kan gis en negativ definisjon, som ikke-forstand, ikke-intellekt. Heinemann bruker også begrepet irrasjonalitet, men i hans betydning beregner det noe ikke-rasjonelt og har ikke den negative klangen som spesielt Heinrich Rickerts bruk har.

Det sentrale for Heinemann er innsettingen av dette *Lebensopprøret* som uttrykk for en periode som går fra rundt 1870 til 1930.⁷³ *Leben* er det forenende prinsipp: ”Neu ist dagegen die Ansetzung einer ganzen Schicht des Zeitalters, die von diesem Begriff beherrscht wird.”⁷⁴ Protestene mot teknifiseringen av kulturen, kampen mot maskinen, transformeringen av mennesket til en vare og ungdomsopprørene mot de borgerlige verdiene, er ifølge Heinemann uttrykk for *Lebens*prinsippet.⁷⁵ Han oppfatter ikke bruddet som utelukkende en filosofisk reaksjon, det er en endring i mennesket selv, i mine egne ord; en ”vitalisering” av det. På alle måter er det et angrep som kommer fra ”under jorden”, ”en ny vitalbølge velter inn over det sosiale liv”.⁷⁶ I følge Heinemann er vitalstrømmen resultatet av en ”Abendländische Krise.” *Geist* blir uttømt (utarmet) og avkronet, *Geist*metafysikken som den borgerlige verdens legitimitet, oppløses. Her må man merke seg at *Geist*metafysikk ikke bare sikter til Hegel, men mennesket som ledet av de intellektuelle sjiktene.

Den andre boka som er relevant bakgrunn, er *Philosophie in der veränderten Welt* av Walter Schulz. Boka beskriver utviklingen av ”aftenlandets” antropologi fra Platon og frem til vår tid. Utviklingen mener han kan bestemmes gjennom en helt spesifikk problemstilling: Spørsmålet om forholdet mellom fornuft og drift, eller den mer grunnleggende dikotomien: mellom *Geist* og *Leib*.⁷⁷ Historien leses dermed som en spenning, han bruker også begrepene ”maktkamp” og

⁷¹ Ibid., XVI

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., X

⁷⁴ Ibid., XVI.

⁷⁵ Ibid., XVII

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen: Neske, 1972), 336

”dialektikk” mellom det høye og det lave i mennesket.⁷⁸ *Geist* har dominert frem til slutten av 1800-tallet.⁷⁹ Dermed kan hans redegjørelse sees som en fortsettelse av den nye antropologiske bindingen som Heinemann pekte på. Mens antropologien fra det klassiske Hellas til Hegel har stått under Geistmetafysikkens prinsipp, kommer det i det sene 19. århundret til en omrokking av rangforholdet: ”Nicht die Vernunft, sondern die Triebsschicht ist entscheidend.”⁸⁰ Derfor tematiserer han denne tiden som: ”Die metaphysische Anthropologie unter dem Prinzip der Verleiblichung.”⁸¹ Han bruker ”kroppsliggjøringens prinsipp” (*Verleiblichung*) og ”åndeliggjøringens prinsipp” (*Vergeistigung*), som de to størrelsene som bestemmer bruddet i antropologien. Bruddet (*Umbruch*) består i at *Vergeistigung* avløses av *Verleiblichung*:

Seit dem ”Zusammenbruch des Idealismus”, allgemeiner gesagt: Seit dem Fraglichwerden der Vernunftsmetaphysik setzt sich die Meinung immer stärker durch, das die Vernunft nicht nur der Macht nach, sondern auch dem Rang nach durchaus nicht das erste sei, das seien vielmehr die Triebe oder genauer: der Wille.⁸²

I sitatet nevner han at viljen er det sentrale. På samme side fortsetter han: ”Und in diesem Willen, nicht in der Vernunft liegt das Wesen des Menschen. Nicht die Vergeistigung, sondern die Verleiblichung, ist die Aufgabe die dem Menschen gestellt ist, so lehrt Nietzsche.”⁸³ Mens antropologien fra Platon til Hegel handlet om mennesket som bærer av fornuft, og *Vergeistigung* som dets oppgave: ”der Mensch ist Vernunftsträger, genauer: der Mensch ist ein Wesen, das den Geist als das Maßgebende Prinzip zu setzen hat. Vergeistigung ist die eigentliche Aufgabe des Menschseins.”⁸⁴ Det er det forstandsmessige og rasjonalistiske som mennesket i størst mulig grad skulle strekke seg etter. Schulz mener *Vergeistigung* blir svekket i årene etter Hegels død i 1831 og idealismens fall.

”(..)den der späte Schelling ist der erste, der den Willen ausdrücklich von der Vernünftigkeit ablöst und zwischen beiden einen Gegensatz konstatiert.”⁸⁵ For Schulz er ikke utelukkende ”irasjonalisme” begrepet å bruke om Schelling slik Lukács gjorde, men *vilje*. Han tillegger den sene Schelling (1775-1854) stor betydning for kroppsliggjøringen av metafysikken i kraft av å stille spørsmål ved *Geist*metafysikken og tillegge naturen en stor betydning. Motsetningen mellom fornuft og vilje, viser seg hos han i en vilje som er blind og ufornuftig, en *naturalisert*

⁷⁸ Ibid., 9. Se også s. 849.

⁷⁹ Ibid., 849.

⁸⁰ Ibid., 337.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 370.

⁸⁵ Ibid., 377.

vilje. Det betyr at den oppfattes som en kraft som finnes i alt værende, og ikke bare mennesker.⁸⁶ Blottleggingen av de dypere sjiktene i mennesket, kan man videre se i Søren Kierkegaards (1813-1855) angst-begrep som bevitner menneskets binding til noe annet enn *Geist*, og i Henri Bergsons filosofiske intuisjon. Selv om bruddet manifesterer seg svært forskjellig hos tenkerne som er en del av denne snuoperasjonen, er de i Schulz terminologi ”kroppsliggjørere av metafysikken”. Og de to som Schulz mener virkelig snur forholdet mellom det kroppslige og det åndelige på hodet og fullender ”kroppsliggjøringen” er Schopenhauer og Nietzsche.

Schopenhauer – ”Intellettets avmakt ovenfor den blinde kraft”

Arthur Schopenhauer (1788-1860) omtalte ikke sin egen filosofi som *Lebensphilosophie*. Men hans tema er livet, enten man leser så forskjellige deler av hans samlede verker som *Aphorismen Zur Lebensweisheit* i *Parerga og Paralipomena* (1851), eller hovedverket *WW* (1818). Schopenhauer fortsetter den naturaliseringen av viljen som vi kort har sett Schulz mener Friedrich Schelling markerer begynnelsen på. Det vil si at viljen blir mer ekstensiv. Med Schopenhauer får vi også den første ”rentefilosofen”. Ved å være økonomisk uavhengig grunnet farsarven fikk han mulighet til å distansere seg fra det han gjentatte ganger kaller ”kateterfilosofien” og leve et skrivende liv i uavhengighet. Schopenhauer tok ikke bare viljen til et nytt nivå i idehistorisk sammenheng, også kritikken av universitetsfilosofien, som kanskje ikke engang Nietzsche kan overgå han i. Best eksemplifisert blir det i nettopp *Parerga und Paralipomena*, i en egen del titulert *Über die Universitäts-Philosophie*, der han blant annet skriver: ”Man sieht daraus, daß in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine sekundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, ausstehn muß, einer andern Eigenschaft Platz zu machen.”⁸⁷

Universitetsfilosofene er nemlig mest opptatt av å tjene til livets opphold og ”forsørge sine koner og barn”. Og ikke minst av å nyte anseelse hos et publikum.⁸⁸ På samme side mener han at den virkelige filosof er den som leter etter ”nøkkelen til vår gåtefulle eksistens” og holder seg borte fra universitetet: ”Daher gehört es denn auch zu den seltesten Fälle, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Dozent der Philosophie gewesen wäre.”⁸⁹ Spesielt får ”kateterfilosofene”

⁸⁶ Ibid., 379.

⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke: Parerga und Paralipomena Erster Band*, vol. 5 (Wiesbaden: E. Brockhaus Verlag, 1947), 150.

⁸⁸ Ibid., 151.

⁸⁹ Ibid.

Fichte og Hegel gjennomgå, Fichte er bare en "Sophist" og "kein wirklicher Philosoph".⁹⁰ Hegels filosofi er "Hegelschen unsinn", "Afterweisheit" "der absurdeste Einfall", "eine auf den Kopf gestellte Welt", "ihr Inhalt der hohlste, sinnleerste Wortfram" og ikke minst: "eine philosophische Hanswurstiade."⁹¹ Av betydning er det altså at han anklager de på universitetene for å være ute av stand til å komme frem til det sanne, og han forlater universitetet i Berlin fordi det ikke har noenting med filosofi, i Schopenhauers betydning å gjøre.

Schopenhauers livsfilosofiske ansats ligger i bruddet med *Geist*, særlig Hegels *Geistmetaphysik*. Han avviser enhver form for dialektikk. Verden følger ingen logikk i sin fremadskreden, utviklingen er ikke resultat av en ånd som er på vei til å komme til selverkjennelse og mennesket er ikke styrt av fornuften. Begynnelsen på Schopenhauers filosofi ligger derimot i dikotomien subjekt-objekt. Det er en dualisme vi ikke komme ut av, som han har fra Kants distinksjon mellom *Erscheinung* og *Ding an sich*. Objekter kan bare gripes av et subjekt med bestemte empiriske forstandskategorier. Del en i WW behandler tingenes fremtredelser for subjektet, og han følger langt på vei Kant. Forstandskategoriene tid, rom og kausalitet muliggjør at objekter fremtrer for et tenkende subjekt.

Men Kant forlates i andre bok, idet Schopenhauer går over til en metafysisk drøftelse av *Ding an sich*. Han er ikke med på en oppfattelse av tingen i seg selv som utenfor erkjennbar rekkevidde: "Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung aber nur der Spiegel des Willens;"⁹² Tingen i seg selv er viljen. Den kan erkjennes uavhengig av forstandskategoriene og er drivkraften i alt. Kraft, drift, begjær ville alle være begreper som kan innbefattes i *Wille*, men den har ekstensjon utover disse begrepene. Han bruker for eksempel hjerteslag og planter som eksempel på det som er viljesstyrt. Dermed er det en naturalisert vilje Schopenhauer mener styrer mennesket: Den finnes i enhver naturprosess, og mennesket er bare en individuering av den.

To punkter er særlig viktige som bakgrunn for Nietzsche:

1. Viljen står i et motsetningsforhold til fornuften.
2. I vår egen kropp har vi tilgang til en umiddelbar erkjennelse av viljen.

⁹⁰ Ibid., 152.

⁹¹ Ibid., 154.

⁹² Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke: Die Welt als Wille und Vorstellung Band 1*, vol. 1 (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1974), 380.

For å begynne med punkt nummer to: Kroppen inntar for Schopenhauer en ”profetisk” rolle mellom verden som forestilling og verden som vilje. Den kan av subjektet sees på som et objekt på lik linje med en stol eller et bord, som aktør i en årsakskjede etc. Men den eksisterer ikke kun som forestilling. Vi forholder oss til den på en mer intim og *umiddelbar* måte som vi ikke gjør med noen andre objekter i verden, og det som vilje. Alle mentale prosesser, følelser, stemninger og sinnelag er kroppslige bevegelser som igjen er resultatet av, eller innvirkning på viljen (viljeshandlinger). Kroppen og viljen står, ifølge Schopenhauer, i et identitetsforhold. Den er knyttet til viljen som ting til sin skygge. Her gjelder ikke kausalitet, forholdet mellom vilje og kropp er antidualistisk gjennom å være en og samme ting:

Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser Unterworfen; Sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet.⁹³

Som sitatet forteller er kroppen viljens erkjennelsesbetingelse. De kroppslige viljeshandlingene gir enhver en innsikt som ingen andre av ens erfaringer har.⁹⁴ Intellettet spiller her ingen rolle, det er *opplevelsen* av viljen som er det sentrale for Schopenhauer: ”Die Beihülfe des *Intellekts* haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch, soweit es möglich ist, ins innere der Natur Dringen wollen.”⁹⁵ Det gjelder å se dens vesen *innenfra*.

Den viljen som Schopenhauer beskriver er tøyeløs, umettelig, ”blind” og ufornuftig, den er ren kraft uten *telos*. Men en ting er den klar på: Den vil for enhver pris ikke dø ut. Schopenhauer omtaler den derfor som ”vilje til livet” (*Wille zum Leben*). Streben etter selvoppretholdelse er så sterk at han mener det er overfladisk å kalle den *der Wille zum Leben* og ikke bare *Wille*.⁹⁶ I oppretholdelsen av seg selv, underlegger den seg også fornuften, som i Schopenhauers pessimistiske filosofi er klart sekundær i forhold til den styrende viljen. Hva gjelder punkt 1 – ”Viljen står i et motsetningsforhold til fornuften”, ser man at alle reflektive evner i mennesket, enten man kaller de intellekt, fornuft, forstand eller *Geist*, kun er redskaper for den. *Geist* er viljens lakei. Når vi tror oss å ha oppnådd noe som gir oss lykke, er det viljen som har fått det som den vil. Slik fortsetter den også etter at vi dør, fordi vi bare er midlertidige objektiviseringer av den.

⁹³ Ibid., 157.

⁹⁴ Christopher Janaway, ed., *The Cambridge companion to Schopenhauer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 144

⁹⁵ Schopenhauer, *Sämtliche Werke: Die Welt als Wille und Vorstellung Band I*, 349

⁹⁶ Ibid., 380.

Viljen ”vil seg selv,” og i denne søken er den ustoppelig. Den er alltid tørst og retter seg ikke mot et bestemt objekt lenger enn til at den overvinner objektet, så retter dens begjær seg mot nye objekter. Fordi den ikke har noe overordnet mål, fører den til et liv i lidelse og ulykkelighet for mennesket. De korte pustepausene viljen tar mellom å få tilfredsstilt et behov før neste melder seg, mener Schopenhauer er det korte oppholdet vi får fra lidelse og utilfredshet. For å kunne unndra seg lidelsen, må man frigjøre seg fra viljens herredømme. Her kommer Schopenhauers kvietistiske filosofi frem: Bare ved å benekte viljen kan man komme fri fra lidelse. Den opplevelsen av det skjønne som naturen, men særlig kunsten gir, tillater en inngang til objektene uten viljens ”forurensning.” Kunsten muliggjør dermed den viljeløse betraktning: ”In der Erfahrung des schönen schweigt der Wille.”⁹⁷ Estetisk-teoretisk står Schopenhauer i den kantianske tradisjonen som bestemmer det skjønne som ”interesseløst velbehag”. I den tradisjonen er den estetiske erfaring objektiv, den befri kunsten fra ”subjektiv interesse.”⁹⁸ Spesielt klart blir det når han mener opplevelsen av skjønnhet kun virkelig kan oppleves ved suspensjon av den seksuelle interesse (kjønnsdriften) som er viljen på sitt sterkeste. En slik estetisk kontemplasjon, innebærer dermed en befrielse fra all engasjement, formål eller interesse, som er styrt av viljen.⁹⁹ Hvordan Nietzsche stiller seg til det, skal vi se i kapittel 5 om kunsten.

The non-Darwinian revolution

Med Gadamer, Heinemann, Schulz og Schopenhauer som kontekstualisering, er det et område som ikke er dekket. Den biologiske siden av Nietzsches livsfilosofi forstått i en post-darwinistisk tid. En spesielt interessant innfallsvinkel i så måte, finnes i Peter J. Bowlers *The non-Darwinian Revolution* (1988), som er en samlebetegnelse på den store floraen av teorier som stilte spørsmål ved Darwins evolusjonsteori. *Streifzüge eines Unzeitgemässen* – ”streiftog fra en utidssvarende” skriver Nietzsche, og et punkt han mente gjorde han utidssvarende var nettopp kritikken av Darwin. Men hvor tidløs var han egentlig? Bowler argumenterer for at det tok lenger tid enn biologer i dag hevder, før Darwin ble vitenskapelig godtatt, det skal ikke virkelig ha blitt gjennomført før syntesen med genetikken på 1920-tallet.¹⁰⁰ Dermed mener han at motstanden og kritikken mot Darwin var stor i siste halvdel av 1800-tallet, men at det er et nærmest oversett område av biologi- og kulturhistorikere. Også Gregory Moore skriver i

⁹⁷ Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie, I: Die Philosophie der Neuzeit 3* (München: Beck, 1976), 209

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Christopher Janaway, *Schopenhauer: a very short introduction* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002), 70

¹⁰⁰ Peter J. Bowler, *The non-Darwinian revolution: reinterpreting a historical myth* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988), 3

Nietzsche, biology and metaphor: “Ironically, Nietzsche’s evolutionism is more representative of nineteenth century thought than Darwin’s theory of natural selection.”¹⁰¹ Bowler legger større vekt på alle som kritiserte Darwin enn de som var enige med han:

My suggestion is that Darwin’s theory should be seen not as the central theme in nineteenth-century evolutionism but as a catalyst that helped to bring about the transition to an evolutionary viewpoint within an essentially non-Darwinian conceptual framework. This was the “Non-Darwinian Revolution.”¹⁰²

Et av Bowlers anliggende er å vise at etter utgivelsen av *The Origin of Species* (1859), var det fortsatt svært mange som argumenterte for alternativer til Darwins adaptive modell, for eksempel evolusjonistiske utviklingsmodeller. Utviklingsmodeller om evolusjon var vanlig før *The Origin of Species* kom ut, mest kjent er Jean Baptiste Lamarcks teori om erhvervede egenskaper. Et av poengene til Bowler, er at selv selvtitulerte darwinister som Ernst Haeckel, inntok standpunkter som gikk imot Darwin. Han deler *the non-Darwinian revolution* inn i to: pseudo-Darwinister og anti-Darwinister.¹⁰³ Selv om Nietzsche kun såvidt nevnes i boka, er han selvtitulert anti-darwinist. Jeg skal kort vise at Nietzsche var influert av en annen anti-darwinist, William Henry Rolph.

Nietzsche som livsfilosof

Innledning - *Leben* i Nietzsches forfatterskap

Jetzt schüttele ich ab, was nicht zu *mir* gehört, Menschen, als Freunde und Feinde, Gewohnheiten, Bequemlichkeiten, Bücher; ich lebe in Einsamkeit auf Jahre hinaus, bis ich wieder, als Philosoph des *Lebens*, ausgereift und fertig verkehren *darf* (und dann wahrscheinlich muß).¹⁰⁴

I brev til Mathilde Maier, 15. Juli 1878

Begrepet *Leben* brukes relativt hyppig av Nietzsche i alle hans tre perioder.¹⁰⁵ I motsetning til andre sentrale og kjente Nietzsche-begreper som *Wille zur Macht*, *Übermensch* og *Die ewige Wiederkehr* som alle har sin fødsel i andre eller tredje periode, er livsbegrepet med hele veien. I GT (1872) er begrepet særlig relatert til den tragiske verdensanskuelse og den attiske tragedie

¹⁰¹ Gregory Moore, *Nietzsche, biology and metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 55

¹⁰² Bowler, *The non-Darwinian revolution*, 5.

¹⁰³ Ibid., 47.

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, ed. Karl Schlechta, vol. 3, 8th ed. (München: Hanser, 1977), 1152

¹⁰⁵ Begrepet *Leben* og *das Leben* teller ifølge Karl Schlechtas *Nietzsche – Index zu den Werken in drei Bänden*, 81 treff i Nietzsches forfatterskap. I indeksen til Musarionutgaven av Nietzsches samlede verker, som er kjent for å være nøyaktig, er det 113 referenser. I tillegg kommer de steder i tekstene der *alles Leben*, *das ewige Leben*, *das menschliche Leben*, *das philosophische Leben*, *dieses Leben*, *Leben und erkennen*, *das Lebendige*, *alles Lebendige*, *jedes Lebendige* og endelig *Lebendigkeit* finnes.

som livets forløser. Da Nietzsche 16 år etter at den kom ut, skrev *Versuch einer Selbstkritik* som siden har blitt brukt som forord, holdt han fast ved at selv om boka er ”dårlig skrevet, klosset” er oppgaven ham fortsatt ikke fremmed: ”Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens...”¹⁰⁶ I teksten viser Nietzsche hvordan livet er avhengig av *skinn* og spesielt den dionysiske følelsen av å gå opp i noe større enn en selv, om det nå er gjennom narkotisk rus eller musikkens rus.¹⁰⁷ I de fire UB, som også tilhører Nietzsches første periode, kan livsbegrepet relateres til særlig den første og den andre: DS (1873) og VNN (1874). Seksjon 7 i polemikken mot David Strauss er første gang Nietzsche referer til Darwins evolusjonsteori. Selv om den ikke er hovedfokus (det er snarere Strauss’ bruk av Darwins teori) bevitner teksten at Nietzsche fattet interesse for evolusjonsteorien.

Nietzsches andre UB er den eneste boka der Nietzsche har med *Leben* i tittelen. I denne teksten blir livsbegrepet særlig relatert til *Vergessen* (glemsel). VNN er en original historieteori i et Tyskland som nettopp hadde blitt samlet etter den fransk-tyske krig (1870-71) og derfor ødslet av historieskrivning. Nietzsches hovedanliggende er å trekke frem glemselens viktige betydning for livet, i hvert fall det *skapende* liv. Et overmål av historie gjør at vi mister oss selv og lever for historien. Det skader livet her og nå og forminsker dets virketrang. Nietzsche foreslår derfor å underlegge historien livets tjeneste, fremfor at livet står i historiens. Som Goethe oppfordrer han til å hate belæring som ikke umiddelbart ”stimulerer eller øker skapertrangen.”¹⁰⁸ Dermed plasserte Nietzsche allerede i 1874 virkekraft før viten. I FW (1882), som blir tilskrevet Nietzsches midt-periode, finner vi igjen drøftinger av Darwin. I denne boka fremlegger han også sin teori om *den evige gjenkomst* som livets ”test” og den største bekreftelse på det.

Denne raske gjennomgangen var for å vise at livsbegrepet er med Nietzsche fra første stund i forfatterskapet, og for å si noe om de bøkene jeg ikke kommer tilbake til.

Schaffen og Erlebnis

Selv med flakkende øyne er det lett å se det livsfilosofiske i Nietzsches liv og virke. Først og fremst ved at de to sammenfaller. ”Liv og skapende arbeid blir ett,”¹⁰⁹ bemerker Trond Berg Eriksen i forordet til EH. Etter å ha mottatt pensjon fra universitetet i Basel, levde han i likhet med Schopenhauer livet som uavhengig anti-akademiker. For Nietzsche handlet filosofi først og

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, ed. Karl Schlechta, vol. 1, 8th ed. (München: Hanser, 1977), 11

¹⁰⁷ Ibid., 15, §5: ”...denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums.”

¹⁰⁸ Ibid., 209

¹⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo: hvordan man blir det man er* (Oslo: Gyldendal, 1992), 10

fremst om eksperimentering, ikke å unngå motsigelser. Livet var for han en prosess av stadig eksperimentering og skifte i perspektiv. Nietzsche belyser mennesket også først og fremst som lidenskapelig og styrt av drifter, instinkter, affekter og vilje, ikke fornuften. Han var skeptisk til systematikere. Hans egne tekster er usystematiske, motsigende, springende, spredte, dikteriske, metaforiske, aforistiske og ikke minst ”raske”. Mange av bøkene er skrevet på svært kort tid, preget av en sterk inspirasjon, som var viktig for han.

Han bruker sitt eget liv som kilde til filosofien – han er en innadvendt tenker som utleverer seg og mener sykdommen tvang ham til å tenke selv og ta i bruk egne opplevelser (han var svaksynt store deler av sitt voksne liv, og ute av stand til å ta til seg ting skriftlig). I Gadammers ordhistorie til begrepet *Erlebnis*, ville jeg vise at Nietzsche inngår i en større tradisjon som ble påbegynt med romantikerne og der særlig Goethe og Rousseau var sentrale i måten de uttrykte seg på. Det var en tradisjon som vektet opplevelsen som en reaksjon mot opplysningsfilosofien og den mekanistiske tenkemåten. Nietzsche gir ikke sin tilslutning til en måte å filosofere på, hvis ideal i størst mulig grad handler å bli nøytral gjennom å avvise det selvopplevde. Han kritiserte nettopp filosofer som ikke *levde* filosofien sin, og det er en viktig del av kritikken hans: ”Nicht mit zweierlei Maß Leben!...Nicht Theorie und Praxis trennen!”¹¹⁰ Derimot hevder han hele filosofien hans er opplevd av han selv: ”Ich rede nur von erlebten Dingen und präsentiere nicht nur Kopf-Vorgänge.”¹¹¹

Nietzsches voksne liv var i stor grad preget av sykdom, han hadde alvorlige migreneanfall og syfilis, og i Epilogen til *Nietzsche contra Wagner* gir han sin egen sykdom æren av å være hele opphavet til filosofien: ” – Und was mein langes Siechtum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine *höhere* Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von allem, was sie nicht umbringt! – Ich verdanke ihm auch meine *Philosophie*...”¹¹² Nietzsche bruker det opplevde også som kriterium for å kunne forstå tankene hans. I forbindelse med omtale av en doktor Heinrich von Stein, som beklaget seg over at han ”ikke hadde forstått et ord av Zarathustra,” skriver Nietzsche: ”(..) das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heißt: *erlebt* haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf, als ”moderne” Menschen erreichen könnten.”¹¹³ Her fremstiller Nietzsche *forståelse* som ekvivalent til *opplevelse*.

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte* (Stuttgart: Kröner, 1980), 319, §458.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, ed. Richard Oehler, vol. XIV (München: Musarion Verlag, 1920), 320

¹¹² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 1059.

¹¹³ Ibid., 1099, §1.

Kanskje det beste eksemplet på hvordan intense opplevelser hadde avgjørende betydning for Nietzsche er den som førte han til læren om den evige gjenkomst, som er et resultat av forløsningen fra alle hans smertelige opplevelser. Læren blir i EH beskrevet som grunnkonsepsjonen i Z, en bok Nietzsche mener igjen er et resultat av hans lidelser.¹¹⁴ Hvor viktig det selvopplevde var for doktrinen, ser man i den nitidige beskrivelsen Nietzsche gjør av tidspunktet ideen kom til han. Etter en gåtur gjennom skogene, ved en mektig klippeblokk nær Surlej ved Silvaplana-sjøen stoppet han opp, og ”tanken kom.”¹¹⁵ Grunnen til at Nietzsche vektlegger tanken om den evige gjenkomst så sterkt, er fordi den er uttrykket for, eller resultatet (*Das Ergebnis* for å snakke med Gadamer) av hans selvopplevde forløsning fra smerten og elendigheten som sykdommene hans brakte med seg. Læren er direkte tatt ut av livet hans, og kunne ikke vært mulig uten det.¹¹⁶ Derfor er den Nietzsches endelige bekreftelse på livet. Jaspers skriver i tillegg at Nietzsches sykdommer satte begrensinger på både hans skrive- og leseevner og er en medvirkende årsak til at han begynte å skrive aforistisk: ”darin liegt ein mitwirkenden, wenn auch nicht entscheidender Grund für den Zeit 1876 herrschend werdenden aphoristischen Stil in den Veröffentlichungen.”¹¹⁷

Overlappende med livsfilosofiens dynamisme, oppfattet han verden som stadig bli (Werden) og hyllet Heraklits *Panta rei* (gr. ”alt flyter”). Man aldri kan stige ned i den samme elven to ganger. Han går helt bort ifra oppfatningen av sannhet som evig gyldig, hentet fra en kilde utenfor mennesket selv og slått fast en gang for alle. Det er relatert til begrepsavklaringen av livsfilosofi, at filosofer som arbeider med den hensikt å avdekke sannheten en gang for alle, ser for seg en type statiskhet som ikke eksisterer, og han kaller dem i et utpreget livsfilosofisk ordelag for ”livsfarlige utstoppere som slår i hjel.”¹¹⁸ Sannheten er for Nietzsche av prosessuell karakter, den skal skapes, ”verden” er et resultat av en pågående, kreativ prosess. Det er de skapende evnene i mennesket som er det essensielle og ikke intellektet som ”plukker” ned ferdiglagde sannheter. Han skriver: ”Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen die Begriffe nicht mehr nur sich schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern

¹¹⁴ Ibid., 1138, §8: ”Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nie *gelitten* worden.”

¹¹⁵ Ibid., 1128, §1

¹¹⁶ Jeg gjør oppmerksom på at dette er det ene perspektivet man kan anlegge på læren om den evige gjenkomst. Dette perspektivet relaterer seg til det jeg i avhandlingen kaller *livet sett innenfra* og der hypotesen tolkes som den endelige bekreftelse på livet og er i all hovedsak et psykologisk tankeeksperiment hvor det ikke tas hensyn til doktrinen sannhetsverdi. Det andre perspektivet er det ”naturvitenskapelige” der Nietzsche setter opp doktrinen som en hypotese han vil bevise er sann. Disse to perspektivene, som jeg sikkert også kunne kalt det ”naturvitenskapelige” og det ”eksistensielle”, utgjør en pågående diskusjon i Nietzsche-resepsjonen.

¹¹⁷ Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin: Walter de Gruyter, 1947), 103. Jaspers tolker i stor grad Nietzsches tenkning også utfra livet hans i sin bok.

¹¹⁸ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 957, §1: ”Sie töten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen, wenn sie anbeten – sie werden allem lebensgefährlich wenn sie anbeten.”

sie allererst *machen, schaffen*, hinstellen und zu ihnen überreden.”¹¹⁹ Å ”pusse” på faste begreper som denoterer faste sannheter, kaller Nietzsche i G for ”egyptisme” og ”hatet mot selve forestillingen om tilblivelse”. I samme avsnitt gjentar han at filosofene har laget ”mumier” av alle saker, ved å se dem ”under evighetens synsvinkel”: ”Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches *lebendig* aus ihren Händen.”¹²⁰ Man trenger strengt tatt ingen detaljert begrepsavklaring av *Lebensphilosophie*, for utav ”begreps-mumier” tolke det døde og stivnede som et produkt av det skolefilosofene har ”slått i hjel”. I G mener han også det filosofene holder på med er ”kirkegårdsgraver-mimikk” og at de selv, og ikke bare deres begreper, er ”mumier”.¹²¹ For Nietzsche representerte de liv som er stoppet opp.

Livet handler om å skape, og selv faste begreper og sannheter er en trussel mot det. Dette fragmentet fra høsten 1887 er opplysende i forhold til ”sannhet”:

Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was auszufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen Prozeß abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen als ein processus in infinitum, ein *aktives Bestimmen*, *nicht* ein Bewußtwerden von etwas, (das) an sich fest und bestimmt wäre.¹²²

Sannhet er ikke å avdekke noe fast, men en prosess der den bestemmes aktivt.

Leben sett innenfra og utenfra

Men livsbegrepet inneholder en dobbelthet, som har blitt foregrepet i begrepsavklaringen av *Lebensphilosophie*. Fra å ha karakter av livsvisdom i særlig Z og selvbiografien EH, blir det også brukt på en helt annen måte, en deskriptivt, behersket og klinisk måte med affinitet til vitenskap både hva gjelder språkbruken og innholdet. Samtidig som Nietzsche filosoferer *aus dem Fülle des Erlebens des Lebens*, kommenterer han også det han kaller ”læren om livet” og begrepet får en biologisk side.¹²³ Den biologiske bruken retter seg mot mennesket som en livsform, ”ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Tier,”¹²⁴ En oppfatning av livet som han her gjør seg opp, skiller seg fra den inderligheten han beskriver livets opplevelser innenfra med, og hans søken etter det som bekrefter livet (for eksempel kunsten).

¹¹⁹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 278, §409

¹²⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 957, §1 (min kursivering).

¹²¹ Ibid.

¹²² Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, vol. 12 (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 9 (91).

¹²³ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 819, §12

¹²⁴ Ibid., 752, §291. Eller som han skriver i WM §303: ”Der Mensch, eine kleine, überspannte Tierart, die – glücklicherweise – ihre Zeit hat; das Leben auf der Erden überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, etwas, das für den Gesamt-Charakter der Erde belanglos bleibt:

Men man kan ikke forvente å gjenfinne en rendyrket distinksjon i Nietzsches verker. Skillet er en konstruksjon som hjelper til å tolke han. Jeg *kaller* Nietzsche for biolog først når han stiller seg i opposisjon til evolusjonsteorien ved å kalle seg anti-darwinist. Men det biologiske i Nietzsches perspektiv opptrer allerede i kapittel 3.

Målet er å redegjøre for begrepet i begge betydninger, som jeg kaller ”livet sett innenfra” (*ab intra*¹²⁵) og ”livet sett utenfra.” Karl Jaspers skriver om Nietzsches livsbegrep: ”Leben ist für ihn einerseits das Wort, mit dem er das Dasein faßt, soweit er es in biologischen Kategorien denkt, andererseits das Signum, mit dem er auf das Sein selbst weist, das wir eigentlich und allein sind.”¹²⁶ Det betyr ikke at jeg stopper ved skillet, det er et analyseapparat for å forklare hva som ligger i ”livets optikk”. Som Nietzsches eget uttrykk, har det forrang og er dypere.

I kapittel 2 kommer jeg inn på Nietzsches metode og hans kritikk av universitetsfilosofien. I kapittel 3 har jeg prøvd å få frem forholdet mellom *Wahrheit* og *Leben*. Kapittel 4 handler om livet som vilje til makt. I kapittel 5 skal jeg fremstille kunstens forhold til livet slik den sene Nietzsche presenterer det, og da er det *Schaffensästhetik* fremfor *Werkästhetik* som står i fokus. I kapittel 6 prøver jeg å beskrive hvordan Nietzsche mener forholdet mellom liv og moral er. Nietzsches forhold til Darwins teori om naturlige utvalg tar jeg opp i kapittel 7: *biologen* Nietzsche, før avhandlingen avsluttes med et siste kapittel om det mekanistiske verdenssynet. Av plasshensyn har det desverre vært umulig å få med læren om den evige gjenkomst og overmennesket, som er nært knyttet til den. Som en liten oppreisning har jeg inkludert læren her i innledningen.

Kapittel 2: ”Doktor” Nietzsche

Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.¹²⁷

Med den aforistiske perioden som *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) markerer starten på, begynner Nietzsche regelmessig å referere til seg selv som psykolog og fysiolog. De er roller han skulle innta resten av sitt skrivende liv og utgjør to forskjellige perspektiver og ”verktøy” han bruker på våre verdier. De forteller også hvor Nietzsche vil: Til dypet av mennesket selv. Hva avslører en filosof, ideer, tanker, standpunkter og meninger om *filosofen*? Ifølge Nietzsche

¹²⁵ Ordet er latin for ”innenfra” og er lånt fra Jaspers, som bruker det i en annen sammenheng enn *Leben*: Jaspers, *Nietzsche*, 312.

¹²⁶ Ibid., 322. Kaufmann og Schacht operer også med et lignende skille ved å sjalte ut en biologisk del av livsbegrepet, men anvender det ikke direkte på tekstene hans.

¹²⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 752, §289.

har mennesket egentlig aldri lett etter seg selv og han maner frem psykologien som ”igjen herskerinnen av vitenskapene.”¹²⁸ Det betyr å spørre etter de skjulte motivene en sannhetssøker eller ”sannsier” har for vedta sannhetsdommer (*Fest-machen*). Hva er han i all hemmelighet apologet for?

Som psykolog og fysiolog vil Nietzsche vise at filosofenes ”prosjekter” er dogmatiske. Det vil si at de er bygget på *fordommer* og *idiosynkrasier* de ikke selv er klar over og følgelig ikke har gjort rede for. Selv om Nietzsche alltid legger sin egen mening inn i begreper, overlapper hans bruk delvis med ordboksdefinisjoner. *Vorurteil* betyr ”Vorgefaßte Meinung, Urteil ohne Prüfung der Tatsachen.”¹²⁹ *Idiosynkrasie* kommer fra det greske ordet *idios* som betyr ”eiendommelig” eller ”særegenhet”. *Idiosynkrasie* defineres som ”angeborene Überempfindlichkeit gegen bestimmte Stoffe” og ”heftige Abneigung, Widerwille.”¹³⁰ I en norsk fremmedordbok defineres ordet interessant nok som ”sykelig overfølsomhet ovenfor noe” og ”umotivert avsky ovenfor visse dyr.”¹³¹ Nietzsche vil vise at filosofenes sannhetsdommer bygger på tro og ikke velbegrunnede argumenter, samt at de besitter en ”uforklarlig” *motvilje* mot å se tingene slik han mener de er. Dermed kritiserer Nietzsche enhver form for *systematisk* tenkning, ikke bare i filosofien. Han kritiserer systematisk psykologi, systematisk fysiologi, systematisk biologi og fysikk, egentlig enhver fagdisiplin det måtte passe han å tale imot. Men særlig kritiserer han systematisk filosofi. Systematikeren er den som går i takt og ”automatisk” tenker på den måten som flertallet gjør. Han er utsatt for flokkmentalitet og dogmatikk. Systematikerne er apologeter for de samme fordommer og idiosynkrasier, selv om det på overflaten forekommer uenighet blant dem. Han begår de feilene Nietzsche kaller *Gründirrtümer*. Det filosofen, ifølge Nietzsche enda ikke har blitt klar over, er nemlig at ”det meste av hans tanker er ført av hemmelige instinkter og i tvunget inn i bestemte baner.”¹³² Systematikeren besitter en motvilje, ”en allergi” mot det som ikke passer inn i systemet, slik at han ledes av noe annet enn å undersøke saken selv. Han er ikke *mistroisk* nok. For Nietzsche må man begynne med å være mistroisk mot ens egne fordommer og idiosynkrasier, og derfor undersøker han den systematiske *filosofen*.

¹²⁸ ”Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen”: Ibid. Se også første setning i forordet til GM: ”Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht – wie sollte es geschehn, daß wir eines Tages uns *fänden*.”

¹²⁹ Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch: mit einem "Lexikon der Deutschen Sprachlehre"* (München: Mosaik, 1987), 1400

¹³⁰ Ibid., 680.

¹³¹ Bjarne Berulfsen, *Fremmedord og synonymer blå ordbok* (Oslo: Kunnskapsforl., 2001), 193. Betydninger som ”medfødt”, ”sykelig” og ”dyr kan ha vært tilsiktede biologiske metaforer fra Nietzsches side.

¹³² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 569, §3

For Nietzsche er derfor ”viljen til system” allerede en innvending. Systematikerens *vil* noe, det er grunnen til at han går systematisk til verks. Denne typen vil bygge et system, han er mest opptatt av å få bekreftet sine egne fordommer og unngå å konfrontere sine egne idiosynkrasier. Derfor skriver Nietzsche at ”viljen til system er en mangel på rettskaffenhet.”¹³³ Og det er i *avsløringen* av fordommer og idiosynkrasier hans antagonistiske forhold til ”skolefilosofien” klarest kommer til uttrykk. Og hva gjelder ”livets essens”, er det mange fordommer og idiosynkrasier å ta tak i. Først når man har løsrevet seg fra ens fordomsfulle måte å tenke på, kan man se livet slik det er. Det er en betydning av ”livets optikk”: Å distansere seg fra det som gjør sikten ”uren” og forstyrrer beskrivelsen. Uttrykket er derfor også implisitt kritisk mot filosofi i sin systematiske utforming: De inntar allerede feil perspektiv. Som Schopenhauer mente Nietzsche han var bedre skikket til utlegge om tilværelsen, fordi han var ”uavhengig.” Ved å forlate universitet i Basel forlot Nietzsche den tenkningen han mener er ”tvunget inn i bestemte baner”. Paul Ricour har på det grunnlaget gitt ham tilnavnet ”mistenksomhetens hermeneutiker”.¹³⁴ Nietzsche skriver selv at ”metafysikerne” ikke er mistroiske nok: ”Man må være beredt til å tvile ved dørterskelen.”¹³⁵ Til tross for hva filosofene mener, er all dogmatikk enda ikke fjernet fra filosofien.¹³⁶

Kimen til Nietzsches problemer med de intellektuelle sjiktene i mennesket ligger også i avsløringen av systematikerens: *Geist* må undersøkes, den må behandles med mistenksomhet. I *psykologen* Nietzsches avdekking av fordommene og idiosynkrasiene kommer de ”dypere sjiktene” i mennesket frem som det egentlig styrende i mennesket. Alle filosofer *ønsker* noe. Det kommer til uttrykk i filosofiene deres. Bak filosoferingen, bak bevisstheten, finner Nietzsche dermed et dyp av instinkter, drifter, affekter og vilje. Av de fem store, psykologiske oppdagelsene Kaufmann mener Nietzsche kom med, er den største at ”bevisstheten er en overflate”: ”In many different contexts he showed how the role of consciousness in our psychic life had been widely and vastly overestimated.”¹³⁷ Selv mente Nietzsche det trengtes en stor psykolog for å forstå ham.¹³⁸

¹³³ Ibid., 946, §26: ”Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg, der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.”

¹³⁴ Paul Ricoeur, *Freud and philosophy: an essay on interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970), 32-6

¹³⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 568, §1.

¹³⁶ Ibid., 565

¹³⁷ Walter Arnold Kaufmann, *Discovering the mind: Nietzsche, Heidegger, and Buber* (New York: McGraw-Hill, 1980), 54. . ”Bewußsein ist eine oberfläche” i Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter band*, 1095, §9

¹³⁸ ”Daß aus meinen Schriften ein Psychologe redet, der nicht seinesgleichen hat, das ist vielleicht die erste Einsicht, zu der ein guter Leser gelangt – ein Leser, wie ich ihn verdiene, der mich liest, wie gute alte Philologen ihren Horaz lasen.” Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 1104, §5

Kaufmanns utsagn, *Bevisstheten som en overflate*, leder videre til den Nietzsche som er orientert mot kroppen: Når Nietzsche virkelig gjør dypdykk inn i mennesket er han *fysiologen* Nietzsche. Fysiologen Nietzsche er opptatt av hva det kroppslige kan avsløre om mennesket. Ved å anvende boka til Walter Schulz beskrev jeg endringen i metafysikken på 1800-tallet, som vi så Schopenhauer var en viktig del av: *Kroppsliggjøringen av metafysikken*. Det er nødvendig å gjøre noen innledende bemerkninger for hvordan denne tesen kan relateres til Nietzsche. Fysiologen Nietzsche tok kroppen til et høyere nivå og forherliget den som kanskje ingen annen tenker. Med det signaliserer han at han ikke er en del av metafysikkens sterke deling mellom *Leib* og *Geist*, og ifølge Nietzsche; *ubegrunnede* og derfor fordomsfulle oppvurdering av *Geist*. Rene Descartes (1596-1650) spilte en stor rolle for det dualistiske synet. For Descartes var legemet (*res extensa*) og bevissthet (*res cogitans*) to helt forskjellige, adskilte substanser. Kroppen var bare en beholder for bevisstheten og han oppfattet den rent *mekanisk*. Det eneste som skiller en levende kropp fra en død, er at den levende er ”besjelet.”¹³⁹

Descartes har blitt satt inn under en større lede-ide, nemlig *Geist*, som *Leben* var en reaksjon mot. Nietzsches reaksjon viser seg blant annet ved at han ikke trekker noen grense mellom *Leib* og *Geist* (som Schulz kalte det lave og det høye i mennesket). Nietzsche ”tviler” ikke på kroppen slik Descartes gjorde. Derimot lurte han på om ikke *Geist* og *Seele* kun er navn på noe vi ikke har forstått ved kroppen, et slags ”sort hull” ved den. En del av skylden for kroppens lave verdi legger han naturligvis på kristendommens nedvurdering av legemet, som igjen opptrer som en *fjendom* hos filosofene, som nedvurderer det kroppslige og utradere alt som har binding til den. Hans *psykologisering* av filosofene går ut på å avsløre nedvurderingen, ved å vise at selv deres sikreste ”sannheter”, kan tilbakeføres til sjikt i dem selv som står kroppen nær, slik instinkter, drifter, affekter og viljen gjør, og som de verken har kjennskap eller kontroll over.¹⁴⁰

Flere steder gir Nietzsche uttrykk for at kroppen har absolutt forrang, her i et etterlatt fragment: ”Wesentlich von Leib ausgehen und ihn als Leifaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist.”¹⁴¹ Han vil bruke kroppen som ledetråd, fordi den er mye rikere enn den har blitt oppfattet til nå, samt at troen på den er sikrere enn på *Geist*,¹⁴² som

¹³⁹ Lübecke, *Filosofleksikon*, 109.

¹⁴⁰ Se for eksempel s. 319, §458 I WM, der Nietzsche sier om filosofenes psykologi: ”ihr entfremdetster Kalkyl und ”Geistigkeit” bleibt immer nur der letzte blasseste Abdruck einer physiologischen Tatsache; es fehlt absolut die Freiwilligkeit darin, alles ist Instinkt, alles ist von vornherein in bestimmte Bahnen gelenkt...”

¹⁴¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 476

¹⁴² Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 366, §532

han et sted regner som "kleines Zubehör" til kroppen.¹⁴³ Slik taler Zarathustra under overskriften *Von den Verächter des Leibes*: "Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du "Geist" nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft."¹⁴⁴

Kroppen får dermed en erkjennelsesmessig posisjon. Den er kilde til innsikt vi ikke kan få gjennom refleksjon. For Nietzsche er det mye fornuften bare kan skrape på overflaten. Kaufmann skriver: "None of these men was a materialist, but Nietzsche like Freud after him, hoped that physiology might hold the key to some of the mysteries of "the mind," or "the spirit," or "the soul".¹⁴⁵ Schopenhauer og Nietzsche veksler dermed begge kroppens lave verdi inn i mer verdifull valuta. De kroppslig bundne egenskapene kommer i en helt ny posisjon som *antecedenter* for å forklare intellektets frembringelser.

Når Nietzsche mener vi må se på filosofen selv, betyr det at han ikke bare undersøker utsagnets sannhetsverdi, men forhold rundt den som kommer med utsagnet. Bevegelsen går fra utsagnet, til den som utsier. Selve utsagnet får status av *symptom*: Det peker mot noe som skjer dypt i mennesket. Det kan være hevngjerrighet, svakhet, eller generell misnøye med tilværelsen. Derfor kaller han i G sin metode for *Symptomatologie*.¹⁴⁶ Som "doktor" er det Nietzsches jobb å avdekke de egentlige motivene. Og som en grundig doktor, går han kroppslig og "sjelelig" til verks. Metoden kalles også *argumentum ad hominem* fordi han er ute etter mannen og ikke ballen. Det er Nietzsches plassering i forhold til det bruddet som Heinemann beskrev med driftssjiktet og Schulz med *Verleiblichung*: Om man kaller Nietzsche for psykolog, fysiolog eller mistenksomhetens hermeneutiker, er bevegelsen den samme: *Ad hominem* – til *dypet* av mennesket selv.

Nietzsche stiller dermed spørsmål ved den filosofiske aktivitet som et "objektivt anliggende." Ingen filosofi er fullstendig desinteressert og det er ingenting upersonlig ved filosofene, slik de gir inntrykk av.¹⁴⁷ Skjulte hensikter er inneholdt i enhver filosofi, som gir *føringer* på hvordan filosofen tenker. De kommer som oftest frem til en sannhet, fordi de *ønsker* at sannheten skal være slik. Nietzsche sammenligner derfor "alle filosofer" med advokater, "de er listige agenter

¹⁴³ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 681.

¹⁴⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 300. Se også WM §659: "Der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte "Seele".

¹⁴⁵ Kaufmann, *Discovering the mind: Nietzsche, Heidegger, and Buber*, 68 (Sitatet er korrekt gjengitt, det synes å være en grammatikkfeil i originalsitatet).

¹⁴⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 979, §1

¹⁴⁷ Ibid., 572, §6.

som ikke vil vedkjenne seg at de bare er ute etter å forsvare sin sak.”¹⁴⁸ Vitenskap, filosofi, all ”profesjonell” tenkning er *ladet* med den som tenker. ”Sannheten” har, ifølge Nietzsche, ingen metafysisk forankring, den har sitt grunnlag i menneskets dypeste sjikt.

Kapittel 3: Verdienes liv og livets verdi

Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem Besseren feindlich?¹⁴⁹

Første hoveddel i JGB, *Von den Vorurteilen der Philosophen*, illustrerer hvordan Nietzsche snur fokuset *fra* saksforholdet (hva er sannhet?) *til* subjektssiden og den som gjør krav på sannhetsdommer. Hvorfor *vil* filosofen eller forskeren sannhet? Hans fokus er *sannhetsviljen*, som symbolsk nok er det første ordet i boka. Men Nietzsche går lenger enn til å lokalisere sannheten i en *vilje til sannhet*.

Han spør etter *verdien* av sannhetsviljen: ”Sett at vi ønsker oss sannhet? Hvorfor *ikke heller* usannhet? Og uvisshet? Ja, selv uvitenhet?”¹⁵⁰ Han mener han er den første til å stille spørsmål ved verdien av å vite i i seg selv.¹⁵¹ Det innebærer å spørre om det ikke er en grunnleggende *fordom* å opphøye verdien av viten på bekostning av verdien av *ikke* å vite. Han lurar også på om det ikke er slik at viljen til viten er bygget på den mye sterkere viljen til ikke-viten, ettersom viten er å velge seg ut *en* blikkretning blant andre perspektiver. Nietzsche kommer frem til at sannhetsviljen like gjerne kan tolkes som en raffinering av viljen til ikke-viten og at begge to kan være punkter langs et kontinuum, og ikke motsetninger slik filosofene hevder. Han lurar på om ikke dikotomier i seg selv er en *fordom*. Det viktige spørsmålet er hva som avgjør at viten skal ha forrang fremfor ikke-viten.

For det er som verdispørsmål Nietzsche finner dogmatikken i sannheten. Filosofene og forskerne har ikke innsett at sannheten har en funksjon, det er derfor noe aktivt *blir gitt* sannhetsverdi. Det er ingenting innebygget i de logiske prinsippene som forteller en hva de skal brukes til, eller hvorfor man i det hele tatt skal ta hensyn til logikken: At noe er logisk ”kvalifiserer” ikke til å gi status av *sannhetsverdi*. Å *tro* på sannheten som *verdifri*, er en *fordom*.

Slik er innledningen til Nietzsches omfattende avsløring av metafysikerne: Han stiller spørsmål ved skinnet og det ubestemtes verdi som lavere enn sannheten og det bestemtes. En *fordom*

¹⁴⁸ Ibid., 570, §5

¹⁴⁹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 472, §34

¹⁵⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 567, §1.

¹⁵¹ Ibid.

finner han i måten handlingers verdi oppfattes ut fra deres opprinnelse, slik at handlingens *hensikt* gir den dets verdi. I det han kaller den førmoralske perioden i mennesket historie, var perspektivet et helt annet, da var det handlingens virkning som avgjorde dens verdi.¹⁵² *Den materialistiske atomlæren, sjelens udødelighet, kausalitet, viljen, grammatikken, frihetstanken* og ikke minst tanken om *selvoppholdelsesdriften* inneholder alle, ifølge Nietzsche, klare fordommer. ”Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurteilen und Befürchtungen hängen geblieben. Sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt.”¹⁵³

Det er en fordom at den bevisste tenkningen er mer verdt enn instinktene.¹⁵⁴ Nietzsche mener for det første at så mye av filosofenes ”tenkning” egentlig er instinktiv, at de ikke har noe grunnlag for å hevde at tenkning er mer verdt.¹⁵⁵ For det andre mener han dikotomier er en fordom med grunnlag i at de høyeste verdier (tenkning i dette tilfellet) alltid tillegges et særegent opphav: Sannheten *må*, i filosofenes øyne, ha sin helt spesielle kilde, enten det nå er Gud eller naturen (eller fornuften), avsondret fra den ”bedragerske” feiltagelsen eller ”det instinktive”.¹⁵⁶

Filosofene er ikke i stand til å forestille seg at det opphøyde og det nedvurderte *kan* ha oppstått gjennom å være hverandres motsetninger og dermed ha *felles* opphav: ”Es wäre sogar noch möglich, daß *was* den Wert jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verhängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein. Vielleicht!”¹⁵⁷ Det er ingen gyldighet i det å snakke om sannhet som en endelig motsetning til feiltagelsen eller den bevisste tenkning som motsatt av instinktene. Sannheten og feiltagelsen, tenkning og instinkter fordrer en tro på at de er verdimotsetninger.

Der filosofene og vitenskapsmennene til nå har vært opptatt av den ene siden av motsetningene, det sanne, det sannferdige og det uselviske og det ”gode” spør altså Nietzsche om ikke det skinnbarlige, det ubestemte, viljen til bedrag, egennytten og begjæret har en mye større verdi. Hva er det som kan gi disse verdiene større verdi enn det bestemte, det sanne, det logiske etc.?

¹⁵² Ibid., 596-597, §32

¹⁵³ Ibid., 586-587, §23

¹⁵⁴ I første paragraf av *Menschliches, Allzumenschliches* behandler han også spørsmålet om motsetninger, og han mener at nesten alle problemer i filosofien, i dag som for to tusen år siden kan føres tilbake til spørsmålet om hvordan noe kan oppstå fra sin motsetning.

¹⁵⁵ Ibid., 569, §3

¹⁵⁶ Ibid., 567-568, §2: ”Die Dinge höchsten Wertes müssen einen andern, *eigenen*, Ursprung haben – aus dieser Vergänglichlichen verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoße des Seins, im Unvergänglichlichen, im verborgnen Gotte, im ”Ding an sich” – da muß ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo!”

¹⁵⁷ Ibid., 568, §2

Usannheten som livsbetingelse

Når ikke metafysikken er grunnlag for sannhet, ikke engang logikken mener Nietzsche betegner noe sant, hva er grunnlaget for å gi noe status av sannhetsverdi? Det er med utgangspunkt i dette spørsmålet vi i første omgang må forstå livsbegrepet til Nietzsche. Ved bruk av Heinemann i den historiske delen, så vi at Lebens-opprøret var del av en "Abenländische Krise" og *Leben* uttrykk for et skifte i hele det sene 1800-tallets kultur. Man må se dette spørsmålet i lys av at Nietzsche varsler den mest uhyggelige gjests inntreden: Nihilismen. Nihilisme vil si at de høyeste verdier devaluerer seg selv og verden synes uten mening: "Die radikale Ablehnung vom Wert, Sinne."¹⁵⁸ For Nietzsche kommer til et punkt der han ikke lenger er mistroisk, og et grunnlag nås: Verdien får sin verdi gjennom alltid å stå i relasjon til mennesket som levende vesen, ved at de inngår i en livspraksis. Snarere en helt *bestemt* type livspraksis. Derfor bruker Nietzsche ordene, "for alt liv" om hvorfra sannhet får sin verdi.¹⁵⁹ Sett i det perspektivet blir det forståelig hvorfor Nietzsche er opptatt av måten verdimotsetningene er beslektet på, og spør om de ikke også er vesenslike. For Nietzsche er det ingen innvending mot en dom at den er falsk. Hva som er sant og falskt hviler på verdier og verdien gis sin "verdi" av mennesket som et levende vesen: "Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsre neue Sprache am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist."¹⁶⁰ Det er om en dom er livsfremmende, livsoppretholdende, artsoppretholdende, "kanskje også artsoppdragende" som gir den verdi, ikke at den er motsetning til noe annet, eller har en metafysisk forankring. Det handler om hvilke verdier som på en eller måte livet har bruk for, de som tjener det og hvilke verdier livet ikke har bruk for. Til og med bak logikken spør Nietzsche om det ikke ligger verdidommer, "eller for å si det tydeligere, *fysiologiske krav som skal opprettholde en bestemt form for liv*,"¹⁶¹

Det er Nietzsches forklaring på at vi bruker tall selv om de er en forfalskning av verden. Kants kategorier er nok et eksempel på "feil, forstyrrelser og forenklinger" av verden: "Die Kategorien sind 'Wahrheiten' nur in dem Sinne, als sie lebenbedingend für uns sind: wie der Euklidische

¹⁵⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 7, §1

¹⁵⁹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 568, §2. Jeg gjør oppmerksom på at begrepet "livspraksis" er mitt eget og ikke hentet fra Nietzsche. Jeg bruker begrepet for det første av praktiske årsaker: Det blir lettere å forklare enn hvis jeg kun skulle bruke ordet "liv". For det andre synes jeg begrepet egner seg godt, fordi det betoner livet som aktivitet: Livet *gir* noe verdi av sannhet. Hiedegger bruker også begrepet i sin Nietzsche-bok, men da som et spontant engangsbegrep og ikke systematisk, slik jeg gjør.

¹⁶⁰ Ibid., 569, §4

¹⁶¹ Ibid., 569, §3: Auch hinter aller Logikk und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, Physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben."

Raum eine solche bedingende 'Wahrheit' ist."¹⁶² Her setter Nietzsche sannhet i anførselstegn, for å signalisere at de er livspromoterende feil som ikke korresponderer med verden slik den er. "Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch (...)"¹⁶³ Kategoriene kunne ifølge han like gjerne vært falske, det er ikke som sannheter i seg selv de får sin verdi. Verdien får de sett gjennom livets perspektiv-optikk: "Nur ist allerdings ihre Wahrheit nötig, als ein Vordergrundsglaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört."¹⁶⁴ Hva betyr *Perspektiven-Optik des Lebens*? Det betyr at sannhet ikke kan oppfattes som referanser til verden i seg selv, for verden har ikke noe *fast* ved seg. Og derfor er forgrunnstro og øyeskinn, altså "sannhet" helt nødvendig: Det som er levende er nødt til å anlegge et *perspektiv* på verden, for å *skape* holdepunkter i en "strøm av bliven og forgjengelighet".¹⁶⁵ De faste punktene er tilfeldige, de varierer med hvilken form for liv som *klamrer seg fast*. Sannhet er resultatet av en livsform som innretter seg i verden med overlevelse og det å fremme livet for øyet. Utover det har den ingen funksjon. Derfor er det perspektiviske "grunnbetingelsen for alt liv."¹⁶⁶ En livsform er i seg selv et perspektiv. Sannhet finnes kun i kraft av at det eksisterer andre perspektiv å anlegge på verden. En livsform er dermed en *interpretasjon* av verden. Verden *i seg selv*, er verden slik det leves i den.

Nå må en ting klargjøres, som bidrar til å se det som ble sagt i begrepsavklaringen i nærmere relasjon til Nietzsche. Jeg skrev at livsfilosofene ved å bruke livsbegrepet, opererer med et legitimeringsgrunnlag som den systematiske filosofien ikke bruker (s. 6) Med basis i det som hittil er sagt i kapittelet, kan det virke som om Nietzsche proklamerer en pragmatisk teori om sannhet, hvor det som livet "trenger", det som har nytteverdi får status av sannhet.¹⁶⁷ Men når Nietzsche bruker ordene "behov" eller "nytte" sammen med *Leben* er det nesten alltid som kritikk av en type liv. Jeg har ikke glemt boka *Vom Nutzen und Nachteil die Historie für das Leben*. Som sagt i innledningen til Nietzsche-delen, skriver Nietzsche der at livet må ta den andelen av historie som er *nyttig* for det. Men det er Nietzsche i 1974. En forskjell til Nietzsches siste periode, er at han sjelden argumenterer for at noe er sant fordi livet *trenger* det. Sannhet er ikke det som dekker et *behov* vi som levende har. Den er livsbetingende og livsforfremmende. Også senere i avhandlingen vil det komme frem at *Leben* i Nietzsches opphøyde betydning, har

¹⁶² Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 351, §515. Se også JGB §4 og 11 for det samme argumentet brukt mot Kants syntetiske dommer apriori

¹⁶³ Ibid., 418, §616

¹⁶⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 576, §11

¹⁶⁵ Ibid., 10, §4. Se også § 616: "Die Welt (...) sie ist "im Flusse", als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: den – es gibt keine "Wahrheit".

¹⁶⁶ Ibid., 566

¹⁶⁷ Alexander Nehamas er opptatt av dette spørsmålet. Se: Alexander Nehamas, *Nietzsche: life as literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 52-4

lite med å fylle et behov å gjøre. Nesten hver gang han kommenterer på nyttetenkning (for eksempel formålsforklaringer), blir *Leben* satt i en motposisjon. Han kritiserer dermed både formålsforklaringer og at livet hovedsakelig sentrerer seg rundt det som er nyttig for det.

At Nietzsche ikke kan sies å innta et pragmatisk sannhetssyn, ser man i den opplysende seksjon 121 i FW, der Nietzsche hevder: "Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein."¹⁶⁸ Å skulle bruke livet som et argument, ville, slik jeg tolker han, tilsvare bruken av et argument som var bygget på falske premisser. Livet er betinget av usannhet, skinn, bedrag og feil, ved at perspektivismen er en grunnbetingelse for det. I den samme seksjonen i FW bruker han kausalitet som et eksempel på en trosartikkel, som ingen hadde holdt ut å leve uten. Men han holder fortsatt fast på at det ikke *beviser* trosartikkelen.¹⁶⁹ *Leben* som en argumentativ størrelse eller "sannhetsfundament", er dermed noe Nietzsche går imot. For den sene Nietzsche legitimerer selv nytte for oprettholdelsen av livet aldri å gi noe verdidommen "sannhet": "Aber sind sie deswegen Wahrheiten? Welcher Schluß! Als ob die Wahrheit damit bewiesen würde, daß der Mensch bestehen bleibt!"¹⁷⁰ Det som livet gir verdiforrang, kan aldri få status av sannhet *per se*. Vi har sett at han omtaler det som livet gir en verdi, for "sannhet" (i anførselstegn), *qua* livspromoterende feil.

Dersom Nietzsche i det hele tatt kan sies å akseptere en teori om sannhet, mener Nehamas det må være korrespondanse-teorien om sannhet.¹⁷¹ Jeg mener Nehamas gjør feil ved i det hele tatt å prøve og plasserer Nietzsche i en sannhetsteori. For selv det å konstruere, bruke og tro på sannhetsteorier, ville Nietzsche sett på som en bestemt *verdi*. En slik teori forutsetter dessuten dikotomien sannhet-usannhet, som Nietzsche stiller spørsmål ved gyldigheten av. Nietzsches diskusjon er av en dypere art. Det virker mest plausibelt å kalle Nietzsches oppfatning av sannhet for "biologisk", slik Heidegger gjør under overskriften *Nietzsches "biologische" Deutung des Erkennens*: "Der Satz des Widerspruchs sagt jedoch nicht, daß "in Wahrheit", d.h. in Wirklichkeit, niemals etwas sich Widersprechendes zugleich wirklich sein könne, er sagt nur, daß der Mensch aus "biologischen" Gründen genötigt ist, so zu denken."¹⁷² Det er biologiske grunner til at vi tenker som vi gjør. Nietzsche foreslår til og med at det er eksistensbetingelser som er grunnen til at mennesket i det hele tatt har intellekt: " – wir hätten ihn nicht, wenn wir

¹⁶⁸ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 124, §121

¹⁶⁹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 124, §121

¹⁷⁰ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 344, §497. Se også § 515 for lignende formulering.

¹⁷¹ Nehamas, *Nietzsche*, 53.

¹⁷² Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1 (Pfullingen: Neske, 1961), 593

ihn nicht *nötig* hätten, und hätten ihn nicht *so*, wenn wir ihn nicht so *nötig* hätten, wenn wir auch anders leben könnten.”¹⁷³

Det følger at slik Nietzsche presenterer sitt livsbegrep, står det i en mer særskilt stilling enn som ”sannhets-garantist”. Men selv om Nietzsche ikke vil at *Leben* skal oppfattes som en argumentativ størrelse, har det unektelig posisjon av å være en *beskyttet* og *primær* størrelse, og vi skal se at han selv anvender det som legitimeringsgrunnlag for sitt syn på kunst og moral. Han bruker det selv argumentativt, men altså ikke for å underbygge sannhet *per se*.

Nietzsche bruker uttrykket ”regulativ viktighet” om sannhetsdommer.¹⁷⁴ Det betyr at den er til som *avgrensning* av en måte å leve på. Deretter synes for meg begrepet *funksjon* å være den mest plausible måten å beskrive Nietzsches oppfatning av forholdet mellom sannhet og *Leben*. Nietzsche søker å avdekke hvilke funksjoner verdidommer har for en livspraxis. Det overlapper med hvordan ”funksjon” er definert i fremmedordbøker. Som ”livsytring” og ”størrelse som står i slikt forhold til en annen størrelse at enhver forandring i verdien av den ene, medfører forandring i verdien av den andre.” Som vi har sett: En annen livspraksis medfører andre ”sannheter”.

Hva kan nå sies om filosofenes og forskernes sannheter? Den har sitt grunnlag i at de *tror* på den som autonom. Her har deres fordommer og idiosynkrasier stått i veien: De er også levende, og ikke fritatt fra verdisettingen. Vitenskap har også basis i en ikke-vitenskapelig begrunnet tro på sannhetverdiens forrang. Her har de ikke vært mistroiske nok. For overordnet deres sannhetsverdi, det sanne som det nyttige, det logiske eller det sanne i seg selv, finner Nietzsche det som livet tillegger verdi.¹⁷⁵

¹⁷³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 345, §489

¹⁷⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 569, §3

¹⁷⁵ Jaspers kommer med et bidrag til spørsmålet om Nietzsches sannhetssyn, som han også omtaler som ”Nietzsches sannhetsteori”. Han kaller den ”eine Theorie des Seins der Wahrheit als eines Auslegens seitens eines lebendigen Daseins.” Jaspers, *Nietzsche*, 171. Det sentrale som Jaspers fremhever, er at erkjennelse står i relasjon til det erkjennende liv: ”In der Bewegung dieses suchenden Zweifels entwickelt er eine *Theorie des Wahrseins*: Alles Wissen ist Auslegung des Seins durch ein erkennendes Leben; Wahrheit gibt es nur dort, wo sie gedacht und geglaubt wird, im Leben, das Umgreifende des Seins ist, das wir sind, und das vielleicht alles Sein ist. Det Jaspers i det videre gjør er å relatere sannhet til livet, livet da som det han kaller en *Umgreifende* størrelse, og slå fast at sannhet for Nietzsche dermed ikke finnes som uavhengig, ubetinget størrelse som står for seg selv (metafysisk størrelse): Hier aber ist ihm Wahrheit nicht ein für sich Seiendes, nicht ein Unbedingtes und nicht ein schlechthin Allgemeines; vielmehr: Wahrheit ist mit dem Sein des Lebendigen in einer von ihm ausgelegten Welt unlösbar verbunden (184). Min egen oppfatning overlapper med Jaspers.

Livets verdi

Troen på den verdifrie, objektive tilstanden har gjort at det vitenskapelige mennesket ser alt personlig som et problem, fordi erfaringer (eller *Erlebnisse*), kort sagt verdier står i veien og forstyrrer søken etter sannhet. Slik kan man man tolke utsagnet: "Das Leben selbst wurde zum Problem."¹⁷⁶ Det *erlebte* har blitt noe som står i veien i søken etter sannheten. Men livet hadde ikke blitt gjort til et problem hvis man hadde satt det først, og observert med livets optikk. Å opphøre med å være verdisettende er en motsigelse og en umulighet, alt levende setter verdier uavbrutt. Nietzsche mener det settes verdier allerede idet organer blir til: "(...) bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; (...)"¹⁷⁷ Så lenge det foregår verdisetting (Wertschätzen) vil det alltid eksistere verdi. Og verdisetting foregår så lenge vi er levende vesener. En setning i Nietzsches terminologi belyser det godt: "und indem wir Nein sagen, tun wir immer noch, was wir *sind*..."¹⁷⁸ Selv når vi *sier* nei, *gjør* vi noe annet" nemlig å vurdere, foretrekke, sette verdi, bestemme, fastslå. Vi er skapende som Zarathustra sier: "Durch das Schätzen erst gibt es Wert: und ohne das Schätzen wäre die Nüß des Daseins hohl. Hört es ihr schaffenden!"¹⁷⁹

Å vurdere noe som verdiløst eller verdifritt er å være *verdisettende*. Og når slike dommer settes over livet selv, mener Nietzsche de aldri kan være verken sanne eller usanne, de kan kun tolkes som symptom på hvordan den som utsier verdidommen forholder seg til livet: "Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletztniemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht."¹⁸⁰ Slike dommer er "dumme", sier Nietzsche, fordi man må forstå den "forbausende finesse at livets verdi slett ikke kan vurderes (*abschätzen*)."¹⁸¹ Nietzsche mener det "automatisk" er en innvending mot en filosof, dersom han ser et problem med livets absolutte verdi.¹⁸²

For å vende tilbake til Nietzsches spørsmål, som ble brukt som epigraf: "Wird die Wahrheit nicht dem Leben feindlich?"¹⁸³ Forhåpentligvis er det nå belyst hva Nietzsche mener de gangene han presenterer sannhet som fiende og fornektelse av livet. I seksjon 4 i JGB apellerer han til de han kaller "fremtidens frie ånder": "Vi er grunnleggende villig til å påstå at å gi avkall

¹⁷⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 13, §3

¹⁷⁷ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 433, §643

¹⁷⁸ Ibid., 452, §675.

¹⁷⁹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 323

¹⁸⁰ Ibid., 951, §2

¹⁸¹ Ibid., 952, §2.

¹⁸² Da er det en innvending som har forrang før alle andre, og som Nietzsche selv bruker mot Sokrates i G. Se: Ibid., 949, §1

¹⁸³ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 472, §34

på falske dommer, ville være å gi avkall på livet, å fornekte livet”.¹⁸⁴ Ettersom sannhetssøken betyr å gi sannheten høyere verdi enn usannheten, strider den imot livets betingelser: ”(..) den alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums.”¹⁸⁵ Sannhetssøken kommer derfor i et konfliktforhold, og ikke bare det, den strider imot livet, som har usannheten som betingelse. Vilje til sannhet betyr å underkjenne perspektivismen og stille spørsmål ved livets grunnbetingelse. Forskerne og filosofene søker evig ”monopol”, på definisjonsmakten, og den anerkjenner ikke at en annen type liv kan bety helt andre sannheter. Sannheten vil si å ”luke ut” det usanne, det feilaktige og skinnnet og gi det lavere verdi enn sannheten. Men som Nietzsche skriver: ”Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten;”¹⁸⁶

Ettersom det å leve betyr å uopphørlig være verdisettende, kommer livet en særskilt posisjon for Nietzsche, og dets absolutte verdi kan aldri stilles spørsmål ved. Her kan man ikke tvile. Livet selv kan ikke bli tillagt noen verdi av oss, det har forrang ved å være, det jeg kaller, ”verdienes verdi”. I enhver verdisetting (*Wertschätzen*) er livet virksomt gjennom at det settes verdier: ”Wenn wir von Werten reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: Das Leben selbst wertet durch uns wenn wir Werte ansetzen...”¹⁸⁷ Dermed forkaster Nietzsche tanken om noe verdinøytralt. Den levende tilstand er en verdiladet tilstand. Selv det å vurdere livets verdi, skjer under ”livets optikk”. Det er livet som setter verdier. Å fordømme og nedvurdere det, å tvile på det som verdisettende tolker Nietzsche som symptom på et trøtt, svekket og nedadgående liv.¹⁸⁸ Da har selv livet blitt devaluert.

¹⁸⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 569. §4: “und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten - daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.”

¹⁸⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 15, §5

¹⁸⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 599, §34.

¹⁸⁷ Ibid., 968, §5. Merk også det lignende fragment nummer 479 her tatt fra *Unschuld des Werdens*: ”Alle Schätzungen sind geschaffen: jede Schätzung vernichtet. Aber das Schätzen selber, wie könnte das vernichtet werden! Ist doch das Leben selber – Schätzen!”

¹⁸⁸ Ibid.

Kapittel 4: Vilje til makt – ”den egentlige livsvilje”

Was sind unsere Wertschätzungen und moralischen Gütertafeln selber Wert?
Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus? Für wen? in besug worauf? – Antwort:
für das Leben. Aber *was ist Leben?* Hier tut also eine neue, bestimmtere
Fassung des Begriffs ”Leben” not. Meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille
zur Macht.¹⁸⁹

”Her trengs en ny, mer presis formulering av begrepet liv,” forteller hvor Nietzsche vil med sin ”verdifilosofi”. Vi har ikke forstått hva det å være levende egentlig innebærer og han vil vise oss det. Nietzsche angir også en liten metodikk, for å komme frem til den nye fikseringen av *Leben*: ”Um zu verstehn was ”Leben” ist, welche Art von streben und Spannung Leben ist, muss die Formel so gut von Baum und Pflanze, als vom Tier gelten.”¹⁹⁰ Det forteller at han er ute etter dets *grunnfunksjon*. Det trær, dyr og mennesker har felles er naturligvis verdisettingen: ” – Um zu Leben muß man schätzen.”¹⁹¹ Den nye fikseringen av livet som alltid verdisettende og som ”setter verdier gjennom oss” selv når vi sier nei, er livet som vilje til makt. Nietzsches vei til en definisjon av den er lang og den fungerer nesten som en saks som deler ham i to, Nietzsche før vilje til makt blir klart definert og Nietzsche etterpå. Livsbegrepet i Nietzsches tredje periode må forstås i lys av den, maktviljen utgjør en stor forskjell fra de to tidligere periodene hans. I den tredje perioden er maktviljen svært sentral, og fungerer som en bro over flere tidlige dualismer i filosofien hans. For eksempel det apollinske og det dionysiske, mener Kaufmann.¹⁹² Utrykket ”*Wille zur Macht*” opptrer for første gang i Z, verket som markerer starten på Nietzsches siste periode.¹⁹³ Nettopp ved at tankene omkring makt fra Z og fremover får økt koherens, bestemthet og retning gjennom å bli bestemt som vilje *til* makt, får de større forklaringskraft og bruken av makt som forklaring, utvides.

Jeg gjør oppmerksom på et lite *aber*. Det er den metodologiske monismen Nietzsche sverger til med maktviljen som forklaringsmodell. Monismen ligner på prinsippet ”Ockhams barberkniv” etter Willam av Ockham (ca.1285-1349). Det vil si å skjære bort alt overflødig ved en forklaringsmodell og holde seg til den forklaringen som er enklest og samtidig har størst forklaringskraft. Nietzsche bruker monismen også som kritikk av filosofene ved at han mener mange forklaringer blir *overflødige*, fordi maktviljen er enklere og har større forklaringskraft. Den metodologiske monismen gjør at han stadig ”prøver ut” og eksperimenterer med dens

¹⁸⁹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 184, §254. Nietzsche bruker også ”ny fiksering ” fremfor ”ny fatning”. Se Jaspers, *Nietzsche*, 288.

¹⁹⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 675

¹⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, ed. Richard Oehler, vol XVI (München: Musarion Verlag, 1925), 69

¹⁹² Walter Arnold Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist* (Cleveland, Ohio: The World Publishing Company, 1956), 152

¹⁹³ *Ibid.*, 162

forklaringskraft. Følgen av at han ”tenker høyt” på denne måten er at man ikke med sikkerhet kan si om Nietzsche egentlig mener maktiljen alltid skal forstås som den endelige forklaringen på de fenomener det ved første øyekast kan virke som. Tankeeksperimentet benytter Nietzsche seg ofte av, innvarslet med setninger som begynner med; ”sett at...” eller ”må det da ikke være tillatt å gjøre et forsøk...”.¹⁹⁴ Særlig gjør han det i etterlatte fragmenter, men stedvis også i publiserte tekster. Andre steder igjen, er det vanskelig å ikke tolke Nietzsche dithen at han faktisk mener maktiljen må forstås som den endelige forklaringen. Dette er et vedvarende spørsmål i Nietzsche-fortolkningen, som gjør at det er vanskelig å si helt sikkert hvor han mente maktiljen var ”virksom”. Jeg har prøvd å dempe utfordringen ved å bruke publiserte bøker sammen med WM. Men spørsmålet forsvinner ikke. Samtidig forteller Nietzsches tankeeksperimenter oss noe. Det å eksperimentere er selv et trekk ved menneskets væremåte, og relatert til maktiljen.

Jeg har nå vist at Nietzsche stiller spørsmål ved viljen til sannhet. Han går *ad Hominem* ved å spørre hva i mennesket som vil sannhet. Også sannhetsviljen er ønsket av noe annet i oss. Erkjennelsesdriften er ikke filosofiens far, det er en annen drift som bruker den som et ”verktøy.” Det er filosofens vilje til makt som bruker erkjennelsesdriften for å sette seg igjennom. Som et levende vesen setter filosofene sannhetsverdier som faste holdepunkter ved verden. ”Die Erkenntnis arbeitet als *Werkzeug* der Macht. So liegt es auf der Hand, daß sie wächst mit jedem Mehr von Macht...”¹⁹⁵ Sannhetsverdier brukes av maktiljen for å *fremme* livet. Nietzsche anvender derfor et ord om Leben: *Vekst*. ”Haben und haben mehr wollen, *Wachstum* mit einem Wort – das ist das Leben selber.”¹⁹⁶ Livet som vilje til makt betyr at det alltid er på søken etter å sette seg selv igjennom å oppnå mer makt.

”Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im *Dienste dieses eines Willens*: das Wertschätzen *selbst* ist nur dieser Wille zur Macht;”¹⁹⁷ Alle verdier er et uttrykk for maktiljen, som dikterer livet til å sette verdier. Fra og med Z må *all* menneskelig aktivitet, hele dets drifts- og åndsliv, forstås som uttrykk for maktilje i kraft av at livet adlyder og ”tjener” den. Som Zarathustra har oppdaget: ”Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede von Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.”¹⁹⁸ På dette punktet finnes ingen forskjell mellom svake individer med lite makt eller mektige individer: ”Und noch

¹⁹⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 600, §36. Hele seksjonen illustrerer poenget godt.

¹⁹⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 336, §480

¹⁹⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 470

¹⁹⁷ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 452, §675.

¹⁹⁸ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 370

im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu Sein.”¹⁹⁹ Et av nøkkelordene for å forstå livsbegrepet er derfor *overvinnelse* (*Überwindung*). Nietzsche mener at i hvert enkelt menneske, mellom mennesker, folk og land foregår en evigvarende kamp. Ut av kampen ser han det faktum at livet er stadig selv-overvinnelse og det som alltid må *videre* for å fremme seg selv: ”Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: ”Siehe”, sprach es, ”ich bin das, was sich immer selber überwinden muß.”²⁰⁰

Det er vesentlig at denne innsikten er utformet som en konversasjon Zarathustra har med livet, andre steder i teksten er det motsatt Zarathustra som snakker med livet. Max Scheler skriver at Nietzsche var den første som apostroferte *Leben*.²⁰¹ Å apostrofere betyr å henvende seg til en fraværende som om han var tilstede. At Zarathustra blir fortalt av livet selv at det er vilje til makt, forteller at det er en opplevelse som kommer *innenfra* (*ab intra*). Det er Nietzsches *Erlebnisse* av livet, gjengitt *via* Zarathustra. Zarathustra og Nietzsche, mener med liv som vilje til makt, at *alt* levende er kjennetegnet ved at det alltid vil mer makt, som kommer frem i kapittelet, *Von der Selbst-Überwindung*: ”Wo ich *Lebendiges* fand, da fand ich Wille zur Macht,”²⁰²

Helt konkret betyr det at vi gjør det som er ledsaget av den forøkningen i *maktfølelsen* som handlingen frembringer. Han skriver: ”Alles Geschehen aus Absichten ist reduzierbar auf die *Absicht der Mehrung von Macht*.”²⁰³ Verdier er resultatet av at noe sterkere setter seg igjennom. Selv det å fortolke, å definere og slå noe fast, er en vilje til å herske over noe, og en aktiv, maktforøkende handling: ”In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretieren voraus.)”²⁰⁴ Livet er betinget av perspektivismen og det er maktiljen som interpreterer når det settes verdier.²⁰⁵ Erkjennelse som verktøy for maktiljen er maktiljen forstått *epistemologisk*. Og det gjør filosofi til den ”mest åndelige form for makt.”²⁰⁶ Forstått slik er maktiljen den skapende driften gjennom å interpretere verden og skape sannhet: ”Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung der Macht.”²⁰⁷

¹⁹⁹ Ibid., 371

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Scheler, *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze: Gesammelte Werke*, 314

²⁰² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 371 (min kursivering).

²⁰³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 443, §663

²⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, vol. 6 (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 170, §2.

²⁰⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 433, §643

²⁰⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 573, §9

²⁰⁷ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 367, §534

Det er tydelig at Nietzsche forkaster Schopenhauers sammenfatning av viljen som *Wille zum Leben* (kapittel 1). For selv om vi har sett at ”sannhet” er en overlevelsesbetingelse, er det i utgangspunktet ingenting levende som utelukkende setter seg det målet å overleve. Vilje til makt betyr overvinnelse og stadig *mer* makt. Vilje til liv som den grunnleggende driften, er den passive måten å oppfatte livet på. Igjen: Selvovervinnelsen betyr at livet alltid søker etter å forbedre seg og underlegge seg mer: ”Nur wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!”²⁰⁸ I opposisjon til Schopenhauer formulerer derfor Nietzsche livsviljen som konstant *transcendens* og skapende. Det kan også være direkte rettet mot Schopenhauers ”livsvilje” når han omtaler maktviljen som: ” – der unerschöpfte zeugende Lebens-wille.”²⁰⁹

To implikasjoner av at livet for Nietzsche oppfattes som vilje til makt, er for det første at å vurdere det som verdiløst, generelt å nedvurdere det, i seg selv er ”styrt” av at livet er maktvilje. For i selve vurderingen, er maktviljen aktiv. Zarathustra påpeker akkurat det: ”Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille zur Macht!”²¹⁰ For det andre er det sentralt at Nietzsche avviser at alt levende trakter etter lykke som det primære målet. Lykke er et motiv som er avledet fra maktviljen. Nietzsche gjør narr av det han kaller det ”siste menneske” som tror at meningen med livet er fred, lykke og tilfredshet. Lykke kan simpelthen defineres som det man føler når man har overvunnet et hinder, hvilket igjen vil si å overvinne seg selv, som enda igjen for Nietzsche betyr at følelsen av makt stiger: ”– Worum kämpfen die Bäume eines Urwaldes miteinander? Um ”Glück”? – *Um Macht!*...”²¹¹ I dette sitatet ser man Nietzsches fremgangsmåte i bruk. At mennesket streber etter lykke forteller oss ingenting om livets grunnfunksjon, og er feil utgangspunkt for å komme frem til det Nietzsche kalte ”livets formel”. Lykke er ikke det det trær, planter, dyr og mennesker har til felles.

Maktviljen som ”stor-politikk”

Betyr det at Nietzsches begrep om vilje til makt er fastsatt og definert, nå som vi har sett at den er drivkraften i alt levende? Dykker man lenger inn i Nietzsches tekster ser man hvor stort han så på maktviljen og i hvilken grad han tester den ut. Hvor store dimensjoner begrepet fikk etter Zarathustra, kan en passasje fra Nietzsches neste utgivelse, JGB, belegge:

²⁰⁸ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 372.

²⁰⁹ Ibid., 370

²¹⁰ Ibid., 372.

²¹¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 476, §704

”- Gesetzt endlich, daß es gelänge, unser gesamten Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung *einer* Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es *mein* Satz ist -; gesetzt, daß man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist *ein* Problem – fände, so hätte man damit sich das recht verschafft, *alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als : *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ”intelligiblen Charakter” hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ”Wille zur Macht” und nichts außerdem. -”²¹²

Foruten ”driftslivet” og organiske funksjoner, som jeg har gjennomgått, oppgis et forhold der maktviljen skal kunne være virksom: Verden. Verden ”sett innenfra”, ville da være vilje til makt, og ”intet annet”. Ved å gjøre vilje til makt som det grunnleggende prinsippet i alt, kan den opfattes *metafysisk* og tilgrunnliggende for alt eksisterende. Faktisk foreslår han at all kraft skal kunne forklares kvalitativt, og ikke bare kvantitativt slik mekanistiske forklaringer gjør, med maktviljen. I WM skriver han, riktignok noe tentativt: ”Daß alle treibende Kraft Wille zur Macht ist, daß es keine physische, dynamische, oder psychische Kraft außerdem gibt...”²¹³ Slik kan man tolke Nietzsche, når han mener det er med *han* det blir stor-politikk: Maktrelasjoner er ikke noe som kun hører politikken til, men det værende. Heidegger skriver: ”Das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht;”²¹⁴ Heidegger går langt i plassere Nietzsche som en metafysisk tenker der maktviljen er svaret på selve værensspørsmålet, som Heidegger selv behandler i *Sein und Zeit*.²¹⁵ Men det er ingen moderne metafysiker Nietzsche ønsker å fremstå som. Jaspers mener han kommer til en ”bestemmelse av gammel metafysisk art.”²¹⁶ Da synes jeg ”førsokratisk metafysiker” er mer presist. Kaufman kaller maktviljen for ”single *basic principle*”²¹⁷ og ”*all embracing monism*”.²¹⁸

Hvilket spørsmål er maktviljen da svaret på? Forstått metafysisk er den svaret på selve ”*die Faustfrage*”, som vi kjenner fra Goethes *Faust*. Faust ville vite hva det innerste i alt var. Konsekvensen er at Nietzsche forsøker å forklare ikke bare organisk kraft, men også det som naturvitenskapen forklarer mekanistisk, med maktviljen. I kapittel 8 - ”Det mekanistiske verdenssynet versus *die ursächliche Kraft*”, kommer jeg tilbake til Nietzsches kritikk av mekanikken. Vi ender opp med to karakteristikk av maktviljen: Den epistemologiske der sannhetsverdi kan tilbakeføres til følelsen av maktstigning, og den metafysiske eller *ontologiske*, som angir ”essensen” i alt.

²¹² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 601, §36.

²¹³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 465, §688.

²¹⁴ Heidegger, *Nietzsche*, 463

²¹⁵ Heidegger mener til og med at Nietzsches egentlige filosofi er å finne i WM: Trond Berg Eriksen, *Nietzsche og det moderne* (Oslo: Universitetsforlaget, 1989), 84

²¹⁶ Jaspers, *Nietzsche*, 298

²¹⁷ Kaufmann, *Nietzsche*, 152

²¹⁸ *Ibid.*, 165

Når Nietzsche postulerer maktiljen som sitt "Faust-svar", gir det føringer for hvordan hvordan *Leben* skal fortolkes. De to størrelsene, *Leben* og *Wille zur Macht*, ble fremstilt stående i et lydighetsforhold. Livet dikteres av maktiljen. En annen måte å si det på, er at påstanden "Leben er vilje til makt", ikke er bikondisjonell: Vilje til makt ytrer seg ikke nødvendigvis som liv. Nietzsches romslige bruk av maktiljen foreslår snarere at der det er liv, er maktiljen uten unntak virksom, men at den har en ekstensjon utover alle livsformer. Konsekvensen av metafysikken, er at han foreslår liv som et uttrykk for maktiljen, blant mange andre *spesialiseringer* av den. Det ser man også på selve overskriftene i WM som er bygget på Nietzsches egenproduserte plan over verket, der det ene heter *Wille zur Macht als Leben* mens et annet heter *Der Wille zur Macht in der Natur*. Nietzsche skriver også: "Das Leben selbst ist kein Mittel zu etwas; es ist der *Ausdruck* von Wachstumsformen der Macht."²¹⁹ I dette sitatet foreslår han at livet kun er en form som makten vokser i. I et annet sitat sikter han til vilkårligheten i at maktiljen utelukkende skulle ytre seg som liv: "denn das Leben ist bloß ein *Einzelfall* des Willens zur Macht, - Es ist ganz willkürlich zu behaupten, daß *alles* danach strebe, in diese Form des Willens zur Macht überzutreten."²²⁰ *Leben* tar del i maktiljen som er en større drivkraft.

Også et annet punkt hos Nietzsche bidrar til forståelsen av at liv er en "variasjon" over maktiljen. Det er "viljen til undergang." Selv i prosessen med å forlate livet er maktiljen som "noe større," virksomt. Selv i døden er Nietzsches fiksering av livet som vilje til makt virksom, ved at der det er undergang, ofrer livet seg for *makt*. Nietzsche kler det i en poetisk variant i Z: "Lieber noch gehe ich unter, als daß ich diesem einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang gibt und Blätterfallen, siehe da opfert sich Leben – um Macht"²²¹ Det peker igjen mot maktiljens metafysiske karakter, og livet som dens "underordnede".

Vita activa og vita contemplativa

For å belyse Nietzsches oppfatning av livet som maktilje kan det være verdt å gjøre et forsøk. Det innebærer å innføre en distinksjon, som jeg klart gjør oppmerksom på at Nietzsche ikke opererer med.²²² Det er distinksjonen mellom *vita activa* og *vita contemplativa* (lat. Det praktiske og det teoretiske liv). På engelsk oversettes distinksjonen med *active/contemplative life*. Det var Aristoteles som stilte det teoretiske liv (*Bios theoretikos*) og det praktiske ovenfor

²¹⁹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 476, §706

²²⁰ Ibid., 468, §692. Sitatet er nært knyttet til setningen foran men valgte å ikke ha den med: "Es handelt sich noch weniger um einen 'Willen zum Leben':" (min kursivering)

²²¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 371.

²²² Det betyr: På den måten jeg bruker distinksjonen. Nietzsche bruker den i *Morgenröde*, i overrenstemmelse med tradisjonell betydning, og som en kritikk av de religiøses "monopol" på det kontemplative liv, sett historisk.

hverandre. Siden har distinksjonen eksistert frem til vår tid og blitt kjent som *vita activa* og *contemplativa* gjennom særlig Hannah Arendt.²²³ Epikur definerte *vita activa* som det politiske liv. Nietzsches ”stor-politikk” er i denne betydningen interessant.

Jeg gjengir et sitat fra innledningen – ”*Leben* i Nietzsches forfatterskap”: ”Nicht mit zweierlei Maß Leben!...Nicht Theorie und Praxis trennen!”²²⁴ Her faller det teoretiske liv bort, kanskje er det riktigere å si at skillet mellom *Theorie* og *Praxis* utviskes. *Leben*, som det alltid verdiskapende og som skal *sette* verdier, har en praktisk klang over seg, som viser sterk affinitet til *vita activa*. I sin kritikk av den filosofien som utgir seg for å være ”ren tenkning” og desinteressert kontemplasjon, finner Nietzsches bakenforliggende motiver som tillater en å spørre, om ikke *vita contemplativa* må ”konverteres” til *vita activa*. Maktviljen forteller oss at alt levende er *aktivt*, ved at det per definisjon er verdisettende. Selv det å teoretisere virker for Nietzsche å være en aktiv, verdisettende *handling*. Det så vi i analysen av hva vi *gjør* når vi hevder at vi *sier* nei: ”und indem wir Nein sagen, tun wir immer noch, was wir sind...”²²⁵ Da er vi verdiskapende. Mitt poeng er ikke at Nietzsche er en tidlig talehandlingsteoretiker. Men at Nietzsche mener vi bestemmer, vi hersker, vi *skaper* verden, når vi interpreterer, tenker og sier. Selv å fortolke er en viljeshandling og å *skape* verdi, også når en utgir seg for ikke å gjøre det. Og dermed er man handlende.

Om man tar filosofen, eller det kontemplative menneske generelt, *skjuler* han seg bak kontemplanjonen. Egentlig er han verdiskapende, for å fremme seg selv, for å *ta* makten. Nietzsche skriver også: ”Wille zur Wahrheit – als Ohnmacht des Willens zu zum Schaffen.”²²⁶ I det han avviser en sannhet som oppdages og overdras (som resultat av kontemplanjon), som ikke *skapes*, virker det for meg problematisk å skulle oprettholde *vita contemplativa*, om man anvender dikotomien *vita contemplativa* og *vita activa* på Nietzsche. Som *vita activa* er livet alltid aktivitet, verden skapes, begreper defineres og sannhet er å handle. Med søken etter *vita activa* kan man si at Nietzsche er ute etter det aktive, også i kontemplanjonen.

Vilje til makt og Geist

Psykologen Nietzsche undersøker hvordan menneskets drifts- og åndsliv relaterer seg til maktviljen. Det bør derfor undersøkes nærmere hva Nietzsche sier om forholdet mellom *Geist* og vilje til makt. I WM kan vi finne dette: ”Der Geist ist nur ein Mittel und Werkzeug im

²²³ Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11 (Basel: Schwabe, 2007), 1072.

²²⁴ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 319, §458

²²⁵ Ibid., 452, §675 (”Sagen” er min kursivering).

²²⁶ Ibid., 402, §585.

Dienste des höheren Lebens, der Erhöhung des Lebens:²²⁷ Vi har nå sett hvordan menneskets egenskaper har sin rot i maktviljen, som er det monistiske prinsippet for menneskets aktivitet. Man kan dermed si at hele vårt aktive liv er *sublimeringer* av maktviljen ved at han tilbakefører bevissthet, fornuft, ånd, (det som i den historiske delen ved hjelp av Fritz Heinemann og Walter Schulz ble samlet under *Geist*), til uttrykk for maktvilje. Disse ”egenskapene” er instrumenter i streben etter mer makt. Å ville makt, betyr for Nietzsche også å ville fremgangsmåten som fører med seg mer makt: ”Zwecke, Ziele, Absichten haben, *wollen* überhaupt, soviel ist wie stärker werden-wollen, wachsen-wollen, und *dazu* auch die *Mittel* wollen.”²²⁸ Sublimering er et begrep som er blitt kjent gjennom Freud, som beskriver menneskelig atferd som ”forkledd” libido. Men Nietzsche anvendte begrepet sublimering før Freud.²²⁹ Det som kjennetegner sublimering er å tilbakeføre de såkalte høye funksjonene i mennesket til lavere funksjoner, eller mer presist at ”instinktuell energi blir utladet i ikke-instinktueller former for atferd.”²³⁰ Som jeg plasserer under Schulz’ begrep *Verleiblichung*.

I følge Hollingdale, legger Nietzsche forskjellige meninger inn i begrepet sublimering. Men i det følgende sitatet er det liten tvil om at det handler om en sublimering som minner om den psykoanalytiske: ”Man muß den Künstler selbst nehmen: und dessen Psychologie (die Kritik des Spieltriebs, als Auslassen von Kraft, Lust am Wechsel, am Eindrücken der eigenen Seele, der Absolute Egoismus des Künstlers usw.). *Welche Triebe er sublimisiert.*”²³¹

Om vi nå vender kort tilbake til Schulz og minner oss selv om hva han der sa om Nietzsche: ”Nicht die Vergeistigung, sondern die Verleiblichung, ist die Aufgabe die dem Menschen gestellt ist, so lehrt Nietzsche.”²³² Beskriver det Nietzsche riktig? Nietzsche bruker selv begrepet *Vergeistigung* og det man opppdager i en nærløsning, er at Nietzsche nok ikke er så ensidig som Schulz fremstiller han. For meg virker det som Nietzsche snakker om *Geist* og *Vergeistigung* på to måter, der den ene bruken har negative konnotasjoner, mens den andre er positiv. Og da er ikke saken nødvendigvis så enkel som at intellektet kun oppfattes som utlading av de lave sjiktene i mennesket.

²²⁷ Ibid., 434, §644. Den merkelige tegnsettingen skyldes at sitatet fortsetter men jeg syntes ikke det var relevant å ta det med: ”und was das Gute anbetrifft, so wie es Plato (und nach ihm das Christentum) verstand, so scheint es mir sogar ein lebensgefährliches, lebenverneinendes Prinzip.”

²²⁸ Ibid., 451, §675

²²⁹ R.J. Hollingdale er svært opptatt av sublimering i Nietzsches forfatterskap og likhetene mellom Nietzsche og Freud. Se Hollingdale, *Nietzsche*, 100-120.

²³⁰ Begge definisjonene er hentet fra Hollingdale: Ibid., 110

²³¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 455, §677 (min kursivering).

²³² Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 337.

”Die Schwachen haben mehr Geist...”²³³ Den første bruken retter seg mot *Geist* som de svakes ”hjelpemiddel” til å hevde seg. Her sikter han til at de svake er sterke i ånden, fordi det er den eneste måten de kan hevde seg på. Man mister ånden hvis man ikke trenger den, hvis man for eksempel har stor fysisk styrke. ”Den som har styrken skiller seg av med ånden.”²³⁴ Slik sett er intellekt et instrument for viljen til makt og det er ikke snakk om fornuften eller intellektet som *sui generis*, altså opphav til seg selv. *Geist* brukes av de som trenger den for å hevde seg, og er således opphavet for den listen han så skarpt kritiserer flokk- og slavemennesket for. Men det er fortsatt maktviljen som er styrende fordi *Geist* av fysisk svake mennesker blir brukt for å oppnå større makt. Når Nietzsche snakker om det åndelige på den positive måten, er det igjennom *Vergeistigung* som ekteskapet mellom lidenskap og *Geist*: ”Alle Passionen haben eine Zeit, wo sie bloß verhängnisvoll sind, wo sie mit der Schwere der Dummheit ihr Opfer hinunterziehn und eine spätere, sehr viel spätere wo sie sich mit dem Geist verheiraten, sich ”vergeistigen”.”²³⁵ I samme avsnitt bruker han uttrykket *Vergeistigung der Passion* som dermed skal forstås som ekteskapet mellom *Geist* og lidenskap. Også i seksjon 17 i delen *Streifzüge eines Unzeitgemässen* i G, for å holde meg til samme bok, snakker han positivt om det å ”åndeliggjøre” seg.

Min tolkning av dette dobbelte forholdet til *Vergeistigung* er enkel og belyses av Nietzsche med kirken, som er de svakes hjelpemiddel til å hevde seg. Å gå til angrep på de såkalt lave funksjoner, i forsøket på å utslette eller holde dem nede, slik kirken har gjort, er en type *Vergeistigung* Nietzsche forstår som ikke bare negativ, men livsfiendtlig. Den svakes åndeliggjøring er å forsøke og utslette lidenskapen. Belegget finnes igjen i G: ” – Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heißt das Leben, an der Würzel angreifen: die Praxis der Kirche ist *Lebensfeindlich*...”²³⁶ Videre sier han at ”kirken” ikke spør, ”hvordan åndeliggjør, forskjønner, goddommeliggjør man et begjær?”²³⁷ Her kritiserer han, eksemplifisert med kirken, tilstrebelser etter å utslette sine fiender fordi man alltid har en interesse i at ens fiender består, bare da blir man selv sterkere. Fiender skal i denne konteksten forstås som lidenskap (som jeg med Schulz kaller de ”lave funksjoner” i mennesket). Nettopp det Nietzsche kaller ”åndeliggjøringen av fiendskapet” er interessant, ved at han mener det er en triumf. I denne konteksten mener han ikke fiendskapet mellom mennesker eller folk, som han også mener må oppfattes positivt, men den ”indre fiende,” nettopp lidenskapen eller begjæret.

²³³ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 999, §14

²³⁴ Ibid., 998, §14

²³⁵ Ibid., 965, §1

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

”...Nicht anders verhalten wir uns gegen den ”inneren Feind”: auch da haben wir ihren *Wert* begriffen. Man ist nur *fruchtbar* um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein; man bleibt nur *Jung* unter der Voraussetzung, daß die Seele nicht sich streckt, nicht nach Frieden begehrt...”²³⁸

Det han sikter til er altså at det er gjennom å være antagonist til de åndelige sjiktene vi må forstå de de ”lave funksjoners” verdi. Fordi man bare er fruktbar (i stand til å skape) igjennom å ha et motstykke, en fiende til ens åndelige kvaliteter, får ”det lave” i mennesket sin verdi. Hvis man mister spenningen mellom det høye og lave i seg, minimer man samtidig ens eget liv: ”Man hat auf das *große* Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet...”²³⁹ Krig må derfor i denne sammenheng først og fremst forstås som krigen i hvert enkelt menneske, selv om Nietzsche delvis bruker den samme begrunnelsen for hvorfor man også bør ha en ”ytre” fiende.

Det er altså ikke et harmonisk ekteskap Nietzsche sikter til med ekteskapet mellom lidenskap og ånd, og det er også poenget. Forholdet skal være konfliktfylt for å sikre ”det store liv”. I denne betydningen av ”åndeliggjøring”, er *Geist* et middel til et høyere liv nettopp gjennom å åndeliggjøre lidenskapen. Det er nettopp freden og harmonien, stillstanden, som forsøkes oppnådd gjennom *Geist* sin krig mot lidenskapen han indirekte kritiserer med kirkens praksis som eksempel. Dette er en dårlig type åndeliggjøring. En positiv *Vergeistigung* er derimot å åndeliggjøre sin lidenskap, til belysning kan også det velkjente sitatet fra Z benyttes: ”man muß noch Chaos in sich haben, um einen tausenden Stern gebären zu können.”²⁴⁰ Den åndeliggjøringen Nietzsche her snakker om, er å skape den rette symbiosen mellom ”det lave” og ”det høye”. Det er ”åndeliggjort” konflikt som er riktig *Vergeistigung* for Nietzsche.

Ved at Nietzsche snakker om åndeliggjøring i denne betydningen, underbygger det Karl Alberts poeng som jeg gav min tilslutning til i begrepsavklaringen av *Lebensphilosophie*. Det er ikke så enkelt som at Nietzsche i sin rasjonalisme-kritikk blott protagoniserer irrasjonalisme. Nietzsche argumenter i hvert fall her, for at det ”det lave” har viktig verdi for det store liv, her sikter han til det *skapende* liv. Mens ”livet slutter der ”Guds rike” begynner...”²⁴¹ Det er mer fruktbart å oppfatte Nietzsche som en som gjennom sitt begrep om åndeliggjøring ikke går blindt til angrep på det åndelige i mennesket, men at det handler om å finne den rette balansen. Det er også en annen måte å lese Nietzsche enn Lukács og Rickerts fremstillinger av Nietzsches livsfilosofi. Som en del av det større historiske bildet gir jeg min tilslutning til Schulz’ redegjørelse av ”kroppsliggjøringen av metafysikken,” men gjør man nærlesninger av Nietzsche

²³⁸ Ibid., 967, §3

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid., 284, §5

²⁴¹ Ibid., 968, §4

problematiseres påstanden om at Nietzsche ukritisk protagoniserer en kroppslig, irrasjonalisme som er i opposisjon til *Geist*. Snarere innebærer åndeliggjøringen en viktig posisjon. Det er gjennom ekteskapet maktviljen best kan anvende *Geist* og *Passionen* til å oppnå et høyere liv. Bare da holder man seg *fruchtbar* og *Jung*, som Nietzsche sa.

Kapittel 5: Kunst – en oversvømmelse av kraft

In der Hauptsache gebe ich den Künstlern mehr recht als allen Philosophen
bisher: sie verloren die große Spur nicht auf der das Leben geht, sie liebten die
Dinge "dieser Welt", - sie liebten ihre Sinne.²⁴²

I kapittel 3 beskrev jeg hvordan sannhetssøken er livsbenektende gjennom å ville avvise skinn, feilaktigheter, perspektivisme og feil. Det betyr også at sannhet står i kontrast til kunsten, som gir livet det skinn som er dens forutsetning: "den alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums."²⁴³ Dette kapitlet er viet spesielt "skinnet og bedraget" – altså kunsten. Helt grunnleggende så Nietzsche på kunst som vilje til skinn av en god type, i motsetning til vitenskapen som pretenderer å være evig og sant skinn. Kunsten erkjenner seg selv som illusjon, derfor står den i sterk kontrast til sannhet. Det følger at det ikke er det søkende, erkjennende livet og mennesket Nietzsche oppvurderer, men det skapende: *Vita activa*, ikke *vita contemplativa*. Vilje til sannhet karakteriserer han som skaperviljens avmakt.²⁴⁴ Derfor tillegger den sene Nietzsche, som Nietzsche i første periode, kunsten og kunstneren mye større verdi enn filosofen og forskeren. Men det betyr ikke at han ubetinget lovpriser all form for kunst, bare sett gjennom *livets optikk* kan det avklares hva som er god kunst. I dette kapitlet er målet å belyse den *livsbejaende* kunsten, etter at det skiftet i fokus Nietzsche gjør i sin sene estetikk er blitt ganske grundig belyst.

I forsøket på å få til en bedre diskusjon om Nietzsches avanserte og spredte kunstsyn, velger jeg å legge ballen død med en gang: Når Nietzsche mener at "kunsten er dyp", som han gjør i seksjon 20 i G, sikter han ikke til at dens meningsinnhold er vanskelig tilgjengelig. Han mener den har sitt opphav i dypet av mennesket. Og da mener han først og fremst skaperens vilje, instinkter og fysiologi, som han har som prosjekt å samle i begrepet "vilje til makt". Dermed har jeg med en gang relatert kunstsynet hans til det Schulz kalte "kroppsliggjøringen av metafysikken" i den historiske delen, og til Karl Alberts poeng som jeg brukte i forbindelse med definisjonen av *Lebensphilosophie*: "In der Kritik des bloß rationalistischen Denkens geht es

²⁴² Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 552, §820.

²⁴³ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 15, §5

²⁴⁴ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 402, §585: "Wille zur Wahrheit als Ohnmacht des Willens zu schaffen."

also nicht um einfachen "Irrationalismus" sondern um die Freilegung einer tieferen Schicht im menschlichen Erkennen." Det er relatert til punkt nummer to av de fire punktene jeg skulle gjennomføre i avhandlingen: "Avdekke hvordan Nietzsche bryter med *Geistmetafysikken* i kraft av å tillegge det som Karl Albert kaller *einer tieferen Schicht* – et dypere sjikt i mennesket, avgjørende betydning." Nå som det er sagt, begynner, for det første: Forsøket på å få til en bredere redegjørelse, ved å vise hvordan Nietzsche beskriver kunstens forhold til det dype og for det andre: Belyse at kunsten står på "livets side." Jeg velger den inngangsporten til Nietzsches sene estetikk som kommer til syne i tredje avhandling av GM der Nietzsche distanserer seg fra Kant og Schopenhauer, en diskusjon han fortsetter på i G. Det er nødvendig for forståelsen å gjengi en lang passasje fra GM:

was ich allein unterstreichen will, ist das Kant, gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visieren, allein vom "Zuschauer" aus über die Kunst und das schöne nachgedacht und dabei unvermerkt den "Zuschauer" selber in den Begriff "schön" heineinbekommen hat. Wäre aber wenigstens nur dieser "Zuschauer" den Philosophen des schönen ausreichend bekannt gewesen! – nämlich als eine große *persönliche* Tatsache und Erfahrung, als eine Fülle eigenster starker Erlebnisse, Begierden, Überraschungen, Entzückungen auf dem Gebiete des Schönen! Aber das Gegenteil war, wie ich fürchte, immer der Fall: und so bekommen wir den von ihnen gleich von Anfang an Definitionen, in denen, wie in jener berühmten Definition, die Kant vom Schönen gibt, der Mangel an feinerer Selbst-Erfahrung in Gestalt eines dicken Wurms von Grundirrtum sitzt. "Schön ist", hat Kant gesagt, was *ohne Interesse* gefällt." Ohne Interesse! Man vergleiche mit dieser Definition jene andere, die ein wirklicher "Zuschauer" und Artist gemacht hat – Stendhal, der das schöne einmal *une promesse de bonheur* nennt. Hier ist das gerade *abgelehnt* und ausgestrichen, was Kant allein am ästhetischen Zustande hervorhebt: *le désintéressement*. Wer hat recht, Kant oder Stendhal?²⁴⁵

I sitatet beskriver Nietzsche Kants tanke om det skjønn som "interesseløst velbehag", den estetiske grunntanken som fikk enorm innvirkning på moderne kunst og resepsjonen av den. Det skjønn kunne ikke engasjere eller føre til noen form for agitasjon, i så fall ville det falle utenfor definisjonen av det skjønn og dermed av estetikken. Det estetiske velbehaget skulle tilfredsstille og speile desinteressen. En vakker kvinnes former kunne ikke være skjønn, fordi den vekker "pirring": "Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen".²⁴⁶ Kants måte å beskrive kunsterfaringen på er ikke den riktige *erfaringen* for Nietzsche, feilen begynner med at han beskriver kunsten fra tilskuerplass.

²⁴⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 845-46, §6

²⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Stuttgart: Reclam, 1963), 70

”En kunst for kunstnere”

Nietzsche gjør nå en radikal omkalfatring. Det riktige perspektivet er helt på andre siden: Fra skaperens ståsted. Det er fordi Kant inntar betrakterens posisjon at Nietzsche mener han gjør ære på kunsten som ”upersonlig og allmenngyldig” (desinteresse). For kunstneren derimot, kan kunsten aldri bli allmenngyldig og upersonlig. I kraft av å se kunsten fra kunstnerens perspektiv, mener Nietzsche han har forstått den egentlige kunsterfaringen, ”den finere selverfaring” som han kaller den i sitatet. Det betyr skaperens erfaring som *førstehåndserfaring* av den kreative prosessen: Den skapende *Energieia*. Nietzsche er opptatt av den totale, omfattende opplevelsen av skjønnhet som har etterlatt et varig resultat. Det er ”en kunst for kunstnere” som han innvarsler i FW. Nietzsche gjør så Stendhals ord, en mann han kaller ”en virkelig tilskuer og kunstner”, om det skjønnne som ”et løfte om lykke” til sine egne: ”ihm scheint gerade die *Erregung des Willens* (”des Interesses”) durch das Schöne der Tatbestand.”²⁴⁷ For Stendhal er det nettopp *pirringen av viljen* som er det sentrale. Pygmalion, som Nietzsche i det videre trekker inn i diskusjonen, fikk nettopp sin ”vilje pirret.” I følge myten var Pygmalion en kypriotisk skulptør som hadde hatt dårlig erfaring med kvinner og holdt seg borte fra dem, helt til han en dag hugget ut en vakker statue av en kvinne i elfenben. Han blir forelsket i statuen og ønsker at den skal bli levende. Etter å ha ofret den til Venus, bringer hun i medfølelse statuen til liv. De to gifter seg og får en sønn. I myten er kunsten forbindelsen mellom Pygmalion og livet, han ønsket at kunsten var i stand til å tre ut av den plastiske verdenen og inn i livet hans. Således symboliserer Pygmalions statue enheten mellom kunsten og livet. Allerede i GT er det Nietzsches mål å rive ned skilleveggen mellom liv og kunst. Theo Meyer skriver ”Die Kunst ist für ihn nicht mehr ein *mundus aestheticus über* dem Leben, sondern ein im Leben sich vollziehendes Ereignis. Er will die Trennwand zwischen Kunst und Leben einreißen.”²⁴⁸ For Nietzsche er kunsten livets ”organon.”

Kant, som den italienske filosofen Giorgio Agamben påpeker, har ifra sin betrakterposisjon gitt den estetiske erfaring en negativ definisjon.²⁴⁹ Den er interesse-*løshet*, *u*-personlig og *des*-interesse. Også hos Schopenhauer så vi at den handler om frihet *fra* viljen. Men griper de hva den estetiske erfaring består i? Ved at Nietzsche inntar kunstnerens perspektiv, vil han gi kunsten en positiv definisjon og avdekke hva estetisk skaperakt egentlig innebærer. Det betyr å gå bakenfor det å si hva kunsten skal *unngå* å være. Han vil vise selve fylden, *interessen* i kunsten via kunstnerens erfaring av den. Jeg bemerker at Nietzsche herved kritiserer Kants

²⁴⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 847, §6.

²⁴⁸ Theo Meyer, *Nietzsche und die Kunst* (Tübingen: Francke Verlag, 1993), 70

²⁴⁹ Giorgio Agamben, *The man without content* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), 41

erfaring av kunsten, som han spør om ikke er svært manglende også fra betrakterposisjon. Han møter dermed ikke Kant på hans transcendentalfilosofiske nivå, men drar diskusjonen av det skjønne ned til å bli et spørsmål om erfaring. Dersom man ikke har erfart kunsten fra kunstnerens perspektiv, har man ingen riktig kunsterfaring. Bare de beste betrakterne, slik Nietzsche ville eksemplifisere med Stendhal, er i stand til å gjøre slike erfaringer. Kritikken er livsfilosofisk motivert: For å kunne forstå kunst må man virkelig ha førstehåndserfaring av den. Man må ha sett den *innenfra*, man må ha *levd* den: ”Wäre aber wenigstens nur dieser ‘Zuschauer’ den Philosophen des schönen ausreichend bekannt gewesen! – nämlich als eine große *persönliche* Tatsache und Erfahrung, als eine Fülle eigenster starker Erlebnisse, Begierden, Überraschungen, Entzückungen auf dem gebiete des schönen!”²⁵⁰ Her ser man at begrepet *Erlebnisse* igjen dukker opp. Bevegelsen går altså *fra* den desinteresserte betrakter *til* den interesserte skaper, og samtidig *fra* overflaten *til* dypet og er på den måten sterkt relatert til det skiftet i fokus som ble beskrevet i kapittel 3. Der ble overgangen Nietzsche gjør fra sannheten til *sannhetsviljen* beskrevet.

Forflytningen gjentas ved at det ikke primært er selve ”frukten” Nietzsche er interessert i når han snakker om kunst. Ved å se på kunsten som den skapende prosessen, som kunstnerens ”interesse” og kunstnerens vilje, gjentas *ad hominem*–bevegelsen. Denne gang til kunstneren og ikke filosofen. Det er igjen slik at skillet mellom det passive (betrakteren som kun *mottar* kunstverket) og det aktive (kunstneren som den skapende part som *gir*) trer i forgrunnen. Nietzsche forlater det passive perspektivet for det aktive, for å beskrive den egentlige aktiviteten i kunsten. Theo Meyer skriver opplysende: ”...Und von Benn unterscheidet er sich dadurch, daß für ihn nicht das statisches Kunstgebilde, sondern das dynamische Leben die Essenz des ”Ästhetischen” ausmacht.”²⁵¹ Meyer mener derfor Nietzsches perspektiv i større grad er ”Schaffensästhetik” enn en ”Werkästhetik”.²⁵² Det er med andre ord svangerskapet og ikke barnet som står i fokus.

Nietzsches syn på kunsten som aktivitet, vil vise seg i det fysiske grunnlaget den skapende handlingen har sitt grunnlag i: Kunstnerens fysiologi. Nietzsche tillegger fysiologien stor betydning for kunsten, både for skaperen og betrakteren. Det er i overenstemmelse med hans anti-cartesianske binding mellom kropp og intellekt: ”Man muß den Künstler selbst nehmen: und dessen Psychologie (die Kritik des Spieltriebs, als Auslassen von Kraft, Lust am Wechsel, am Eindrücken der eigenen Seele, der Absolute Egoismus des Künstlers usw.). Welche Triebe

²⁵⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 845, §6

²⁵¹ Meyer, *Nietzsche und die Kunst*, 67.

²⁵² Ibid., 80

er sublimisert.”²⁵³ Den fysiologiske forankringen bevitner også Nietzsches ikke-idealistiske kunstoppfatning, hvor den er bundet til *Geist*, og hans fremheving av det elementær-vitale i selve frembringelsen av kunst. I et etterlatt fragment fra 1888, ett år etter at GM kom ut, beskriver han de to perspektivene på kunst (nå kalt kunstnerens og ”lekmannens” perspektiv) som ”to tilstander som har motsatt optikk”: ”Vom Künstler verlangen, daß er sich die Optik des Zuhörers (Kritikers, -) einübe, heißt verlangen, daß er sich und seine schöpferische Kraft verarme...”²⁵⁴ Å se kunsten gjennom kunstnerens optikk, er å innta livets optikk fordi kunstnerens erfaring er erfaringen av livet innenfra.

Nietzsche selv innrømmer at med skinn og bedrag som livets grunnbetingelse, er det fare for at man ender opp med ”kunst for kunstens egen skyld” og slik historien bare bør bedrives for å tjene livet og ikke for sin egen skyld, mener Nietzsche at *L’art pour l’art* er et tegn på dekadense. Kunst for kunstens egen skyld er å ville negere seg selv som verdisettende og er derfor livsbenektende og å vise hevngjerrighet mot livet. En slik holding kan ikke Nietzsche fordra. Igjen kan det relateres til kapittel 3, der det å være levende ble beskrevet med verdisettingens fortegn. Det er å avgrense definere, bestemme og herske over tingene. Det gjelder også for den kunst som skal være i overensstemmelse med livet. For det første mener Nietzsche at kunsten aldri kan bli formålsløs hvor mye man enn trakter etter det, selv det å ville en interesseløs kunst, avslører en verdi, riktignok en dårlig verdi. Kunsten er alltid enten bejaende eller benektende, den sier ja eller nei til livet. I kraft av å være skapende *aktivitet* kan den aldri bli ”verdifri”. Det interesseløse finnes ikke, heller ikke innenfor kunsten.

I den anledning skriver Nietzsche i G: ”Ein Psychologe fragt dagegen: was tut alle Kunst? Lobt sie nicht? Verherrlicht sie nicht? Wählt sie nicht aus? Zieht sie nicht hervor? Mit dem allen *stärkt* oder *schwächt* sie gewisse Wertschätzungen...”²⁵⁵ Det bør klargjøre hva som motiverte Nietzsche til å kritisere Schopenhauers kvietistiske estetikk. Det er et forsøk på å benekte kunsten som verdisettende. Samt hvorfor det ikke var akseptabelt at Kant postulerte kunsten som interesseløs. ”Die Kunst ist das große Stimulans zum Leben: wie könnte man sie als zwecklos, als ziellos, als *l’art pour l’art* verstehn?”²⁵⁶ For Nietzsche er kunsten livets store stimulans, dets forfører og mulighet fordi den vedkjenner seg sin illusoriske karakter, som skinn, feil, løgn og usannheter. Og fordi den ikke pretenderer å presentere verden på en ”sann” måte, kan den servere tingene slik livet liker det: Som de ikke er, men *større*.

²⁵³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 455, §677

²⁵⁴ Ibid., 546-47, §811

²⁵⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 1004, §24

²⁵⁶ Ibid.

Forbindelsen mellom legemet og kunsten er nær for Nietzsche, som et tekststed i FW vitner om: "Meine Einwände gegen die Musik Wagners sind physiologische Einwände: wozu dieselben erst noch unter ästhetische Formeln verkleiden? Meine "Tatsache" ist, daß ich nicht mehr leicht Atme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt;"²⁵⁷ Med "estetiske formler," sikter han til det motsatte av det fysiologiske. Til metafysisk teori. Noen setninger senere bemerker Nietzsche at han "spør seg selv hva hele kroppen hans egentlig vil ha av musikken overhodet." Det første av disse to sitatene finnes også i *Nietzsche contra Wagner*, men med en bemerkning føyd inn mellom de to setningene: "For estetikk er ikke annet enn anvendt fysiologi". Upublisert materiale vitner om at Nietzsche planla å kalle en bok i WM, for "kunstens fysiologi". Det er nok også med "kroppsoptikken" vi må forstå uttalelsen fra G: "Man kan die Wirkung des häßlichen mit dem Dynamometer messen,"²⁵⁸ hvor "dynamometer" betyr "legeme". Perspektivet er rettet mot legemet og dypet av det psykologiske, der vi ikke lenger kjenner noe skille mellom kropp og bevissthet. Kunsten skal skape et inntrykk, også kroppslig.

Rusen

Kunstens forbindelse til legemet burde bli utdypet idet jeg vender tilbake til kunstnerens tilstand *qua* den kreative tilstand. Med førstehåndsperspektivet er Nietzsche ute etter de særlig intense opplevelsene som muliggjør kreativiteten: *rusen*. Rus er, i kraft av å være livet på sitt ytterst vitale, betingelsen for all kunst. For å forstå hva rus er for Nietzsche, må man legge bort visse umiddelbare tanker. Som Arild Haaland påpeker i forordet til den norske utgaven av GT fra 1993, er marihuana og LSD rus. Men det er ikke først og fremst kjemisk rus Nietzsche sikter til. Narkotisk rus er naturligvis med på Nietzsches rusliste, men som en særskilt livsbejaende tilstand brukes rusen som et mye videre begrep. Rus er en svakere, dagligdags utgave av den dionysiske driften han mener finnes som en kraft gestaltet i naturen, der følelsen av å bli avindividualisert og gå opp i en større enhet er avgjørende. En slik "naturalisert" utgave av rusen finnes i mange sjatteringer og typer. Kjennetegnet er for Nietzsche at den ledsager de intense opplevelser i livet. For det vesentlige ved rusen er hvordan livet oppleves i tilstanden: Den medfører kraftstigning, det vil si forøket maktfølelse. Eksempelvis nevner Nietzsche, den rus som følger i kjølvannet av alle store begjær, alle store affekter, festens rus, kappestridens, bravourstykkets, seierens rus, alle ekstreme bevegelsers rus, grusomhetens rus, rusen i ødeleggelsen, rusen under visse meteorologiske innflytelser, for eksempel forårsrusen; eller

²⁵⁷ Ibid., 241, §368

²⁵⁸ Ibid., 1002, §19. Se 19 og 20 for oppklaringer angående fysiologi og kunst.

under innflytelse av narkotika; viljens rus endelig, en overveldende og svulmende viljes rus.”²⁵⁹
Hva er så felles for alle disse orgiastiske tilstandene?

De er alle intense opplevelser der livet oppleves som særlig apoteotisk (opphøyd): Tilstander med høy grad av det Nietzsche kaller *L'interessement* (interesse). Slike intense tilstander har en nærhet til det kroppslige, gjennom å påvirke hans fysiologi. Og det ifølge Nietzsche på en avgjørende måte: Som fysiologisk fremtredelse er rusen en tilstand der den kroppslige sunnheten er på sitt største. Den er en tilstand av rent overskudd og derfor den fysiologiske betingelsen for skaperakten. Den virker suggerende på musklene og sansene og ”smører maskineriet” ved at kroppen kommer i full vigør. Nietzsche mener at vi må ta med i beregningen når det snakkes om kunst, at dansing og andre raske bevegelser, fører til en ”beruselse av hele det vaskulære, nervøse og muskulære systemet”.²⁶⁰ Gjennom rusen klargjøres kroppen for estetisk mottagelighet: ”Der Rausch muß erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst.”²⁶¹ Som særskilt tilstand gir rusen en fysiologisk og psykologisk opptur der følelsen av å eie noe, besitte de store tingene, kunne gjøre hva man vil og at ingen hindringer står i veien, en *Machtsteigerung*, altså en tilstand der maktstimulansen er høy. I denne tilstanden av fylde beriker man alt, man ser hva det enn er ”oppsvulmet, sammentrengt, sterkt, overlesset med kraft” og en som befinner seg i denne tilstanden ”forvandler tingene til de avspeiler hans makt.”²⁶² Maktforøkningen gjenspeiles fysiologisk ved at den gjør sansene mottagelige for den estetiske opplevelsen, samt at den på en måte stiller mennesket *over* omgivelsene. Den parallelt ledsagende *maktfølelsen* er altså det som muliggjør kunsten, fordi den gjør at lysten til å overskride og forvandle tingene presser seg på innenfra.

Kunst som aktivitet versus reaktivitet

Tilstander der maktstimulansen er høy inntar alltid en spesiell plass for Nietzsche: ”Das erhöhte Glücks- und Legensgefühl ist auch ein erhöhtes Machtgefühl: aus dem heraus *lobt* der Mensch.”²⁶³ Faktisk mener han at kunstneren aldri bør se tingene slik de er, de bør alltid ha litt av rusen i seg, som en type habituell rus, ”en evig ungdom og vår”: ”Die Künstler sollen nicht so sehen wie, es ist, sondern voller, sondern einfacher, sondern stärker: dazu muß ihnen eine Art habitueller Rausch im Leben ewig sein.”²⁶⁴ Den alltid tilstedeværende rusen skal sikre

²⁵⁹ Ibid., 995, §8

²⁶⁰ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 541, §807

²⁶¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 995, §8

²⁶² Ibid., 995, §9. § 800 i WM, skriver han: ”Das Rauschgefühl, tatsächlich einem *Mehr von Kraft* entsprechend.”

²⁶³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 515, §775.

²⁶⁴ Ibid., 536, §800.

kunstneren vitaliteten som kreves for å skape. Det er *overfloden* av kraft man føler i slike eksiotiske tilstander. De er de fyldige *Erlebnisse*. Overskuddet fører til et forhøyet aktivitetsnivå og et overmål av kreativ energi. Kort kan man si at rustilstanden er karakterisert av en psykologisk, men særlig fysiologisk rikdom som er kunstens *primum mobile* – dens første beveger.

Nietzsche gir også sin versjon av kunst når det ”dionysisk-eksplosive” i både fysiologisk og psykologisk betydning, ikke er *primum mobile*. Da tenker han seg motsatte tilstander av rusen, mangeltilstander med underskudd på kraft. Det er livsbenektende tilstander som mennesker med manglende kreativ kraft opphøyer: Ikke-dionysiske mennesker, som heller ikke er i stand til å få noe ut av kunst, særlig betrakteren. Han nevner tilstander som er ”en instinktets anti-kunstneriskhet” som ”ville fattiggjort og fortynnet tingene.”²⁶⁵ Slike ”anti-artister” som gjerne opphøyer mangel-tilstander, omtaler han i samme avsnitt som ”livets uthungrede.” Det er trøtte, slitne mennesker som instinktivt gjør tingene rundt seg uttærede og magre. Blant livsbenektende sult-tilstander nevner han morsomt nok tilstander som ligner på den man befinner seg i når man bedriver logikk, samt tilstander som er de motsatte av tilstander av overflod og som er preget av slitsomhet, tretthet, ”lede” og kjedsommelighet. ”Ein Gelehrter” som eksempel på en som er ”uttørket,” kan ikke få noe ut av kunst.²⁶⁶ Tilstander han mener alle er fattige på overskudd. Edrueligheten, sparsommeligheten, sentimentale emosjoner og moralske tilstander, er flere eksempler. Og ikke minst ”objektivitet” og ”suspendert vilje”. Det mener Nietzsche er Schopenhauers misforståelse når han tok kunst for en bro til benektelsen av livet.”²⁶⁷

Med distinksjonen mellom det dionysiske som livsbejaende tilstand og den livsbenektende, sikter han til diametralt motsatte måter å transformere (speile) verden på: Den første, signalisert gjennom rusen, gjør som vi har sett alle ting store og oppsvulmede, det er verden gjengitt *aus der Fülle des Erlebens des Lebens* for igjen å ty til Max Schelers ord. Denne kunsten (og kunstneren) bejaer derfor det som er dens objekt og gjør ære på den. Tilstander av mangel, underskudd og mistro mot livet viser seg i ”interesseløs kunst”. Selv om Nietzsche mener all kunst er livsbekreftende, er det bare kunst som er i overensstemmelse med overskuddstilstanden som er livsbejaende kunst. Det bevitnes ved at han mener ”kristen kunst” er en selvmotsigelse, fordi kristendommen er en utarming av livet. Det er kun den dionysiske som egentlig er kunst, den ”sultne” kunsten omtaler han alltid med en negativ betegnelse.

²⁶⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 996, §9

²⁶⁶ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 537, §801

²⁶⁷ Ibid., 548, §812

Dette er kunst som ”anvendt fysiologi.” Kunsten skal speile den dionysiske tilstanden ettersom man i den ikke ser verden slik den er, men opphøyd og ”under seg.” Effekten av kunsten, nå kommer en kjernesetning; skal være å fremkalle den tilstanden som skapte kunsten, følgelig rusens evne til å gjøre alt stort.²⁶⁸ Slik definerer Nietzsche all estetisk verdi, som vist i den opplysende seksjon 846 i WM: ”ist hier der Hunger oder der Überfluß schöpferisch geworden?”²⁶⁹ Kriteriet har stort slektskap med et som Nietzsche bruker i avsnittet rett før: ”Ist die Kunst eine Folge des *Ungenügens am Wirklichen*? Oder ein Ausdruck der *Dankbarkeit über genossenes Glück*?”²⁷⁰ I forrige kapittel viste jeg at lykke, i Nietzsches øyne, er vilje til makt fordi det er maktfølelsen som er det essensielle ved den. Det vesentlige med kunsten er dermed å gi tingene som avbildes i kunsten den fylde, kraften og overskuddet, *det livsbejaende*, som de hadde i den dionysiske tilstanden. Er kunsten en slik gjenspeiling av overskudd, er den livsbekreftende. Den fungerer *tonisk*. Det toniske symboliserer det oppadgående, slik den toniske skalaen gjør, og er derfor styrkende.²⁷¹ Den toniske kunsten speiler sitt eget opphav: Sunnheten på sitt beste og overskuddet på sitt største. Derfor er den bekreftelsen på livet. Kunst som ikke ”intensifiserer” og hensetter til en høyere tilstand i livet er verdiløs og dårlig. Den er dekadent. Derfor mener han også at en kunst som har sitt opphav i en utilfredshet med verden og livet, blir til dårlig kunst, mens den som har opphavet i de livsbejaende tilstandene av ”ja-sagen”, er apoteotisk. Den apoteotisk-dionysiske overskuddskapelse er dermed også stimulans for livet. Kunsten er dobbel: Ikke bare er den det livsbejaende overskuddets aktivitet, selve kunstverket fører til en forhøyet livsfølelse.

Når Nietzsche definerer kunsten som overskudd og *Dankbarkeit über genossenes Glück*, er det en annen måte for han å si at den er aktiv, og ikke reaktiv. Den aktive handlingen (som Nietzsche kaller *Die Aktion*), har sin *primum mobile innenfra*, mens alt reaktivt (*Die Reaktion*) tar sin beveggrunn utenifra, som en *reaksjon* mot omgivelsene. *Aktion* kommer fra oppspart energi, kraft, det motsatte av å bli ”stimulert reaktivt”.²⁷² Reaksjonen er kraft betinget av et stimuli. Forskjellen beskriver Nietzsche ved hjelp av destruksjonen: Ødeleggelsen som dionysisk *Aktion* har sitt opphav i en eksorgiastisk selvbejaelse der det virkelig bobler over av energi og fylde, mens ødeleggelsen som reaksjon skyldes et hat mot omgivelsene. Antitesene

²⁶⁸ Ibid., 553, §821

²⁶⁹ Dette kriteriet finnes også i FW 370 og i WM 59. Sistnevnte under overskriften *Zur Geschichte der modernen Verdüsterung*: Tiefste Unterscheidung: ”Ob der Hunger oder der Überfluß schöpferisch wird? Ersterer Erzeugt die *Ideale der Romantik*.” – Se også seksjon 1009 i WM.

²⁷⁰ Ibid., 567, §845

²⁷¹ Se spesielt: Ibid., § 809, for mer om det toniske.

²⁷² ”Gesichtspunkte für meine Werte: ob aus der Fülle oder aus dem Verlangen...ob man zusieht oder Hand anlegt...oder wegsieht, beiseite geht... ob aus der aufgestauten Kraft ”spontan” oder bloß *reaktiv* angeregt, angereizt...”Ibid., 661-62, §1009

aktivitet og reaktivitet spør han om det ikke er mulig å finne bak enhver definisjon av ”klassisk og romantisk” kunst.²⁷³ Han tenker seg romantisk kunst som en stor reaksjon mot opplysningen: ”Die Romantiker in Deutschland protestieren *nicht* gegen den Klassizismus, sondern gegen Vernunft, Aufklärung, Geschmack, achtzehntes Jahrhundert.”²⁷⁴ Til reaktiv kunst føyer han også moralistisk kunst, særlig den kristne. Eksempel på ”aktiv kunst” er klassisistisk kunst i Homer og Rafaels utforminger. Der Nietzsche mener man finner kunstnere som er takknemlige for livet og opplevd lykke, finner man kunsten som *Aktion*, altså aktiv handling.

Den kjønnslige opphisselsens rus

I diskusjonen omkring Nietzsches estetikk, slik jeg til nå har lagt den frem, har jeg ikke behandlet det jeg innledet kapittelet med: Estetikken grunnleggende spørsmål om det skjønne, og hans spørsmål om hvem som har rett av Kant eller Stendhal (som avsluttet det lange sitatet fra GM). Til nå har jeg tatt for meg kunstens opphav og betydning for livet, som er et litt annet tema enn grunnspørsmålet om det skjønne og det stygge. Det er ikke bare av praktiske årsaker jeg har utsatt dette, en viktigere grunn til at jeg nå vender tilbake til spørsmålet om det skjønne er fordi Nietzsche mener det skjønne og stygge spiller betydelige roller for *Leben* rent biologisk. For å prøve å vise det, går jeg dermed tilbake til det lange sitatet fra GM (s. 55)

I samme seksjon som sitatet er hentet fra, hevder Nietzsche et par setninger under, at man kan le av de estetikere som forsvarer Kant med, ”at man under skjønnhetens trylleri, til og med kan betrakte nakne kvinnestatuer ”uten interesse.” Så skriver han i en opplysende setning: ”Kunstnernes erfaringer er på dette *kilne punkt* mer ”interessante”, og Pygmalion var i hvert fall *ikke* nødvendigvis et uestetisk menneske.”²⁷⁵ Her er det nok å spørre seg selv hvilket ”interessant” punkt på kroppen som angivelig er det ”mest kilne” og bringe frem minnet om at Pygmalion forelsket seg i sin skjønne statue, for å forstå hvor Nietzsche vil: *Der Rausch der Geschlechtserregung* – den kjønnslige opphisselsens rus.²⁷⁶ Første indikator på at Nietzsche forbinder det skjønne med kjønnslivet, ser man allerede i den utstrakte behandlingen han vier det stygge.²⁷⁷ For hva fastsetter skillet mellom skjønt og stygt bedre enn tiltrekning og frastøtning?

²⁷³ Ibid., 569, §847: Ob nicht hinter jenem Gegensatz von *Klassisch* und *Romantisch* der Gegensatz der *Aktiven* und *Reaktiven* liegt? –

²⁷⁴ Ibid., 571, §849

²⁷⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 846, §6. ”Kilne punkt” er min utheving.

²⁷⁶ Ibid., 995, §8.

²⁷⁷ Det er interessant at Nietzsche i motsetning til veldig mange som tar opp estetiske spørsmål, behandler det stygge i ganske stort omfang.

Han mener estetikkens første sannhet er at ingenting er skjønt, kun mennesket. Den andre sannheten er at ingenting er så stygt som det degenererte mennesket.²⁷⁸ Med det mener han at skjønt og stygt ikke eksisterer som *sui generis* (opphav til seg selv). Det er vi som aktivt legger smaksdommene inn i tingene, og de avhenger av tilstanden til de øynene som ser. Og tilstanden til det som *sees*. Så skriver han at skjønnhet er en måte for en art til å si ja til seg selv på og at dens ”nederste instinkt, selvoppretholdelsen og selvutvidelsens, stråler ut i slike sublimeringer.”²⁷⁹ Her foreslår han at skjønnhet er en sublimering av selvoppretholdelsesdriften og selvutvidelsen, altså *overlevelsesinstinktet* og *seksualdriften*. I samme seksjon mener han at den som vil tenke det skjønnne løsrevet fra menneskets lyst til mennesket, og ikke minst lysten til livet, til det å overleve, ville mistet grunnen under føttene – det skjønnne er menneskets ”arts-forfengeligheit.” Derfor sier han at intet er så stygt som det degenererte mennesket. Det han mener er at vi ikke tiltrekkes av degenerasjon, vi ser vår egen undergang i det gamle og syke. ”Premissene ligger i instinktene,” som han skriver:²⁸⁰

das Häßliche wird verstanden als ein Wink und Symptom der Degenereszenz: was im entferntesten an Degeneration erinnert, das wirkt in uns das Urteil ”häßlich”. Jedes Anzeichen von Erschöpfung, von Schwere, von Alter, von Müdigkeit, jede Art Unfreiheit, als Krampf, als Lähmung, vor allem der Geruch, die Farbe, die Form der Auflösung, der Verwesung, und sei es auch in der letzten Verdünnung zum Symbol – das alles ruft die gleiche Reaktion hervor, das Werturteil ”häßlich”.²⁸¹

Verdidommen ”stygt” blir fremkalt av det syke og svake. Dermed foreslår Nietzsche at verdidommene er sublimerte uttrykk for de dypeste instiktene og spiller en rolle i menneskeartens fortsatte eksistens, og derfor på det sterkeste påvirker seksualdriften. Kunsten som representasjon av det skjønnne og derigjennom som den store ”stimulans til livet” kan derfor tolkes fra det rent ytre ståsted: Som styrt av biologisk aktivitet som bekrefter mennesket og fører det videre. Her observerer Nietzsche livet fra distanse og trekker evolusjonistiske slutninger. For han bruker helt klart naturen som belegg: ”Wozu gibt es überhaupt Schönheit in Ton, Farbe, Duft, rhythmischer Bewegung in der Natur? Was treibt die Schönheit heraus?”²⁸² All skjønnhet i naturen er til for å stimulere til forplantning, og Nietzsche bruker Stendhals ord ”et løfte om lykke” for å betegne kjønnslig lykke.

²⁷⁸ Ibid., 1001, §20|

²⁷⁹ Ibid., 1001, §19

²⁸⁰ Ibid., 1002, §20

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid., 1003, §22

Det er grunnlaget for Nietzsches uthengninger av det han kaller Schopenhauers ”kyskhets”.²⁸³ I underkapittelet om Schopenhauer, så vi hva han mente om det skjønne: ”In der Erfahrung des schönen schweigt der Wille”. Schopenhauer så i den estetiske opplevelse en mulighet til midlertidig å forløse mennesket fra den hensynsløse seksualdriften. Seksualdriften ble dempet gjennom den viljeløse, estetiske betraktning, ved at den ”befrir” fra viljens herredømme. For Nietzsche er seksualdriften svært viktig i opplevelsen av skjønnhet, ved at den på det sterkeste *bekrefter* seksualdriften. Den opphisser. Han hevder naturen er imot Schopenhauer og til og med, ”til Platons ære” at det klassiske Frankrikes høyere litteratur og kultur har vokst opp på den kjønnslige interesses grunn.”²⁸⁴ Det er det seksuelle fundamentet Nietzsche sikter til også med uttalelsen: ”Musik machen ist auch noch eine Art Kindermachen; Keuschheit ist bloß die Ökonomie eines Künstlers: - und jedenfalls hört auch bei Künstlern die Fruchtbarkeit mit der Zeugungskraft auf...”²⁸⁵ Når Nietzsche mener våren kan vekke den dionysiske rus, er det lett å tolke ”vår” i retning av ”seksuell rus.” Nietzsches ”vitalistiske” estetikk og motsetningen til Kant og Schopenhauers beskrivelse av det skjønne, når med dette sitt toppunkt. Det skjønne er helt avhengig også av den vitaliteten som kanaliseres gjennom opphisselsens rus, og opphisselsen gjør igjen tingene skjønne. Kunsten er i aller høyeste grad ”interesse”. Kant og Schopenhauer var livsbenektende på dette området. Om et endelig ”bevis” er nødvendig for at Nietzsche er over på en diskusjon om evolusjon, er det å finne i følgende sitat fra WM der han mer enn foreslår at det skjønne og det stygge er eksistensbetingelser:

Zur Entstehung des *Schönen* und des *Häßlichen*. Was uns Instinktiv widersteht, ästhetisch ist aus der allerlengster Erfahrung dem Menschen als schädlich, gefährlich, mißtrauen-verdienend bewiesen: der plötzlich redende ästhetische Instinkt (im Ekel z.B.) anhält ein *Urteil*. Insofern steht das *schöne* innerhalb der allgemeinen Kategorie der biologischen Werte des Nützlichen, Wohltätigen, Lebenssteigernden: doch so, das eine Menge Reize, die ganz von Ferne an Nützliche Dinge und zustände erinnern und Anknüpfen, uns das Gefühl des Schönen, d.h. der Vermehrung von Machtgefühl geben (- nicht also bloß Dinge, sondern auch die Begleitempfindungen solcher Dinge und ihre Symbole).²⁸⁶

”Den allerlengste erfaring” skriver han. Og han bruker ”biologiske verdier”. Vi tillater oss å si at ”evolusjon”, har fortalt mennesket at det skadelige og farlige, eksempelvis en slange, er ”heslig”. Verdommen ”skjønn” er frembrakt av det som er nyttig i biologisk forstand. Slik er det stygge og skjønne betinget av våre underste opprettholdelsesverdier. Å skulle se det skjønne og det stygge løsrevet fra dette, er like meningsløst som det sanne i seg selv.²⁸⁷ Han forkaster

²⁸³ Som særlig kommer til uttrykk i seksjon 12 i tredje avhandling i GM og seksjonene 21, 22 og 23 i G.

²⁸⁴ Ibid., 1004, §23

²⁸⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 536, §800

²⁸⁶ Ibid., 538, §804

²⁸⁷ Ibid.

tanken om noen skjønnhet og heslighet som betinget av det sanne eller det gode. Det er *Vordergrunds-optikk* som ikke går dypt nok slik livsoptikken gjør. Sett gjennom livsoptikken kan de to størrelsene bare handle om opprettholdelsesbetingelser for en bestemt art.

Her legger man merke til at Nietzsche selv argumenterer med nytte for livet, til tross for at vi i kapittel 3, så at ”livet ikke er noe argument”. Hva betyr det? Det betyr at Nietzsche er en tenker som stadig motsier seg selv, og at han selv bruker nytte-argumentet som det passer han. Vi har også sett at han bruker det i VNN. Men materialet der den sene Nietzsche kritiserer koblingen nytte-*Leben* er stort, og motsetningsforholdet vil bli forsterket over de to neste kapitlene.

Vi har sett at Nietzsches estetikk peker i to retninger: Den ene handler om den rolle selve kunstverket som skinn spiller i livet og hvordan det oppstår i nær relasjon til det. Den andre handler om det skjønn og det stygge som rene biologiske livsbetingelser, slik at jeg tjuvstartet litt hva angår *biologen* Nietzsche (kapittel 7). Fra å begynne med å skrive om den ”finere selverfaring” kunstneren har, gikk jeg over til over til det skjønn som vokst frem av selvoppholdelsesdrift og seksualdrift til nytte for ”menneskearten.” Når Nietzsche snakker om det estetiske grunnproblemet, spørsmålet om hva som er skjønt og stygt og hvorfor, beskriver han den biologiske betydningen av slike verdidommer. Men når han behandler kunstens rolle i livet, som dets forløser, er det den dionysiske livstilstanden han fremhever. Vi gikk dermed fra kunstens betydning for livet sett innenfra til skjønnhetsdommer for arten mennesket, og livet observert utenfra. Men innenfor begge to handler det om den vitale ”interesse” i det dypeste av mennesket, og ikke den kantianske interesseløshet eller Schopenhauers viljeskvietiv, og dermed betydning for *Leben* sett både innenfra og utenfra. Både kunsterfaringen og det skjønn er livets store stimulanser, men på to forskjellige måter. Nietzsches estetikk har dermed en nær kobling til *Leben*.

Kapittel 6: Fantasmagorien – liv og moral

“Was bedeutet, unter der Optik des *Lebens* gesehen, die Moral?...”²⁸⁸

I kapittel 3 viste jeg at å tro på sannhetens autonomi, er å benekte usannheten som livsbetingelse. Og i forrige kapittel så vi at kunst i utgangspunktet står i overrensstemmelse med livet gjennom å være skinn og bedrag, men at han igjen deler inn i den livsbejaende kontra den livsbenektende kunsten. Dermed har jeg vist hvordan sannhet og kunst er relatert til Nietzsches livsbegrep. Diskusjonene omkring moral, er kanskje de som klarest uttrykker at Nietzsche setter

²⁸⁸ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 13, §4

Leben først. I dette kapittelet skal jeg derfor belyse det motsetningsfylte forholdet mellom liv og moralske vurderinger av det.

Der Nietzsche finner det nedadgående liv, finner han også fantasmagorien, som er en type ”blendverk”. En vanlig tysk ordbok definerer *Phantasmagorie* slik: ”Darstellung von Trugbildern, Gespenstererscheinungen usw. auf der Bühne durch tech.-opt. Mittel.”²⁸⁹ Den er ”lurebilder”, og ikke bare ”skinn”. Det som muliggjør fantasmagorien, er splittelsen av verden i en sann og en tilsynelatende, i G beskrevet som en av filosofenes idiosynkrasier. Allerede det å splitte verden slik, er for Nietzsche symptom på et nedadgående liv, en ”dekadensens suggesjon”.²⁹⁰ Det viser en vilje til ikke å forholde seg til det dennesidige livet. Enten det er den kristne toverdenslære eller Kants skille mellom *Ding an sich* og *Erscheinung*, har det ingenting sant i seg. Men viktigst er toverdenslæren som *symptom*. For når slike alternative verdener fungerer som villedende blendverk, fungerer de som ”fantasmagorier”. De har funksjon som forfalskning av livet for de som ikke holder det ut og må dikte seg et bedre som hevn mot det dennesidige livet. ”Von einer ‘anderen’ Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, daß nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist.”²⁹¹ For å forstå den jødisk-kristne fantasmagoriens funksjon, må det vises hvordan Nietzsche beskriver dens tilblivelse. Det gjør han i avhandling nummer to i GM.²⁹²

Man kan spørre om ikke GM er Nietzsches måte å skrive historie med nytte for livet, slik han talte varmt for i VNN. I hvert fall skriver han genealogien med det mål for øye å avsløre noe om bindingen *Leben* og moral. Det innebærer å forkaste oppfatningen av moraldommene ”godt” og ”ondt” som *sui generis*.²⁹³ Han vil avdekke *opprinnelsen* til begrepene, og leter derfor ikke i ”det blå”, som i en av sine betydninger viser til metafysikken. Nietzsche leter i ”det grå”: I det faktiske, det som kan undersøkes og er bevisbart, derfor selve opprinnelsen til begrepene. ”De engelske psykologene,” som Nietzsche refererer til, er ikke utelukkende engelskmenn.²⁹⁴ Nietzsche sikter blant annet til sin gode venn i mange år, Paul Ree (1849-1901), også til Herbert Spencer (1820-1903). De engelske psykologene er de som tidligere har skrevet om opprinnelsen til de moralske verdier og forklart den med vanens *inerti*, ”i et eller annet rent passivt”, i

²⁸⁹ Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, 988.

²⁹⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 961, §6.

²⁹¹ Ibid., 960-61, §6.

²⁹² De tre avhandlingene i boka er omtalt av Nietzsche som en *psykologs* tre avgjørende forarbeider til en omvurdering av alle verdier, og er fortsettelsen av kapittelet *Was ist Vornehm?* i JGB, ideer som har sine første frø i andre hoveddel, *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen*, i *Menschliches, Allzumenschliches*.

²⁹³ Gr. ”Årsak til seg selv”.

²⁹⁴ Ibid., 771, §1

glemselen, eller det Nietzsche kaller en ”blind og tilfeldig ide-kobling” mellom handling og termene ”god” og ”ond”.²⁹⁵ Psykolog-Nietzsche går ikke med på disse forklaringene. Moralen kan ikke forklares med en passiv glemsel av dens opphav. Dens opprinnelse har blitt *aktivt* fortrent. Jeg har vist at, sett som uttrykk for maktvilje, finnes ”interessenter” bak sannheten. For Nietzsche er det særlig slik når moral blir til. Glemselen er et eksempel på hvor de engelske psykologene *ønsket* å finne moralens tilblivelse. *Ad hominem*-symptomatologien kvalifiserer dermed til å undersøke *dem* istedenfor deres tekster. I omtalen av de engelske genealoger, er ordene *glemsel, nytte og vane* kursivert av Nietzsche, som tegn på at han innvarsler et helt annet, ”heslig” opphav.

”God” har sin opprinnelse i herremenneskets syn på seg selv som opphøyd og førsterangs i forhold til alt ”lavt, gjennomsnittlig og pøbelaktig”.²⁹⁶ Det høyere menneske (aristokraten, fyrsten, den mektige, herren, den befalende, den overlegne) det som Nietzsche kaller ”den fornemme” har definert seg selv i overensstemmelse med ”distansens patos”. Det vil si å utmynte verdier som ikke står i motsetning til en gruppe mennesker, men å skape de i kraft av en selv som ”første rang”. Å tenke i nytteøkonomi for det store felleskap, kunne ikke vært lenger fra herremenneskets natur: ”Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen;”²⁹⁷ De som var ”nedenunder,” ”den gemene hop” eller flokken, som herremennesket oppfattet som usle, feige, engstelige og smålige, ble gitt tilnavnet *schlecht*, som betyr ”dårlig”, ”slett” eller ”uten egenskaper” (det tyske *schlicht* betyr ”rett, jevn”). Nietzsche bruker her begrepens etymologi som empiri: I alle språk han leter, finner han det samme opphavet: ”God” blir ført tilbake til det å være ”priviligert,” ”åndelig” og ”høytstående.” *Schlecht* føres stadig tilbake til ”pøbelaktig” og ”lav”.

På et tidspunkt skal det ha skjedd en omkalfatring av de moralske verdiene. Herremennesket mistet sin posisjon og den ”avmektige” flokken, de Nietzsche kaller ”slavemennesket”, tok den gradvis. Den omvurderingen av verdier som de første jødiske prestene gjennomførte, innebar å snu den aristokratiske verdiligningen god = fornem = mektig = skjønn = lykkelig = gudselsket opp ned, ved å hevde at prestene alene, i kraft av å være motsatte av de fornemme, var de gode.²⁹⁸ Denne negative måten å definere seg selv på, er første steg i det Nietzsche døper ”slaveoppstanden i moralen.” Slaveoppstanden hadde sitt grunnlag i ressentimentsinstinktet som de fornemme typer ikke besatt, og var fullstendig betinget av slavemenneskets hat mot

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid., 773, §2

²⁹⁷ Ibid., 745, §272

²⁹⁸ Ibid., 779, §7

herremennesket. Nietzsche mener det var hevnjerrigheten som karakteriserte dette mennesket, som gjorde at det for enhver pris måtte rive den fornemme ned fra herskerposisjonen. Hevnlysten oppstår i alle mennesker, men hevnjerrigheten kjennetegner kun mennesker som stadig blir nektet hevnreaksjon gjennom handling. Reaksjonen kommer heller i form av en imaginær hevn, i dette tilfelle gjennom fantasmagorien: Å finne opp et liv etter døden, kalt ”det egentlige liv”. I enhver moral basert på hevnjerrighet blir ressentimentet skapende og ”føder verdier.”²⁹⁹ Ressentimentet manifesterer seg i et hat mot alt som er sterkt, sunt og på toppen, derfor slavemenneskets hat mot den fornemmes kjærlighet til livet. Ressentimentsverdiene gjør at slavemoralen fra grunnen av er ”imot”.

Skillet mellom *Nein-sagen* og *Ja-sagen* er sentralt for Nietzsche. Slavemoralen har *Nein-sagen* som oppstartspunkt. Den sa nei til herremennesket, mens herremennesket ikke brydde seg nevneverdig om de som bare var slett for det. Herremennesket sa ja til seg selv, det var selvbejaende og selvbekreftende. Det beskriver jeg som *positiviteten* i herremoralen: ”den oppsøker kun sin motsetning for enda mer takknemlig, enda mer lovprisende å si ja til seg selv.”³⁰⁰ Herremoralen er ikke avhengig av slavemoralen for sin eksistens. Slavemoralen finner derimot hele sitt eksistensgrunnlag i opposisjon til det herremoralske. Således nærer den seg på å være imot. Derfor mener Nietzsche det med nødvendighet er slik at, mens herremennesket ser på slavemennesket som usselt og slett, definerer den slavemoralske herremennesket som *ondt*. Motsetningen mellom de moralske verdiene ”god og ond” har således en annen opprinnelse enn ”god og slett”:³⁰¹ ”Grade umgekehrt also wie bei dem Vornehmen, der den Grundbegriff ‘gut’ voraus und spontan, nämlich von sich aus konzipiert und von da aus erst eine Vorstellung von schlecht sich schafft!”³⁰² Slavemoralen utvikler, med det onde som første begrep, ideen om det motsatte av det onde for *det gode*. Ved å slik snu opp ned på idealene blir de fornemme dyder som stolthet, mot og overlegenhet negert til ondskap, mens ”feigheten” blir til tålmodighet, ikke å *kunne* hevne seg, blir til ”ikke å *ville* hevne seg.” Det som ble sett på som slett og usselt av de herremoralske fikk godhetens klang over seg. Nietzsche sitter altså igjen med den skjematiske inndelingen i de parallelle begrepsparene god-slett i herremoralen, og god-*ond* i slavemoralen.

Den første jødisk–kristne ressentimentsmoralens praktbygg ble, ifølge Nietzsche, skapt for å ”forgifte” det fornemme menneske slik at slavemennesket selv skulle komme på toppen. Fantasmagorien er den siste kronjuvelen på det blendende byggverket, og hadde som hensikt å

²⁹⁹ Ibid., 782, §10

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Ibid., 739, §260

³⁰² Ibid., 785, §11

fungere som en *fata-morgana* for de herremoralske. For med ett var det de slavemoralske som hadde ”fiberoptisk kabel” til sannheten. Det var nemlig de som levde riktig gjennom å finne opp fantasmagorien. *Guds rike* er det egentlige livet som starter når det dennesidige er over. På dommedag får de endelig den hevnen de har lengtet etter, og som de hele tiden gav inntrykk av at de ikke ville ha. Da havner de som står utenfor medlidenhetsmoralen i helvete, mens den slavemoralske selv har tilgang til himmelen. Og slik blir hevnen oppfylt. Fantasmagorien som slavemoralen har skapt, er således et stikk i siden til den fornemmes, *dennesidige* liv. Her og nå er kun et midlertidig, ikke-reelt venterom og ”en tilsynelatende verden”. Psykolog-Nietzsche er ikke interessert i fantasmagorien av hensyn til sannhet eller usannhet. Den fortolkes av ham som *symptom* på en livspraksis.³⁰³ Moral ist bloß Zeichenrede, bloß *Symptomatologie*: (..)³⁰⁴

”Etwas essentiell Unmoralisches”

Hvordan kan Nietzsches genealogiske redegjørelse av de moralske verdidommene relateres til hans livsbegrep som vi har sett er vilje til makt? Det Nietzsche gjør, er å se de moralske verdiene i sammenheng med to helt bestemte typer av livspraksis, en han mener er livsbejaende og oppadgående (herremoralen), og en som er livsbenektende og nedadgående (slavemoralen).³⁰⁵ Dermed er han mistroisk mot selve verdien av moral.³⁰⁶ Det ser man også idet han skriver om betingelsene som ”godt” og ”ondt” ble til under: ”Sind sie ein Zeichen von Notstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verrät sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Mut, seine Zuversicht, seine Zukunft?”³⁰⁷ Her røper han det vi trenger å vite. Er betingelsene ”godt” og ”ondt” ble til under et tegn på den kraften, fylde, *livsviljen* som er ”livets fremtid”? Om betingelsene er et tegn på *vilje til makt* eller på en livsfattig, utarmende tilstand er ”kriteriet” for å bedømme tilblivelsen av de moralske verdiene, det Nietzsche kaller ”den dobbelte forhistorien til godt og ondt.”³⁰⁸ En moral som har blitt til under slike betingelser som slavemoralen, har for Nietzsche ingen gyldighet og må forkastes.

Å være mistroisk mot betingelsene som moralske verdier har blitt til under, er å se verdiene i *livets optikk*. Som epigraf brukte jeg Nietzsches spørsmål: ”Was bedeutet, unter der Optik des

³⁰³ Jeg gjentar at ”livspraksis” er min betegnelse og ikke hentet fra Nietzsche. Jeg bruker det av praktiske årsaker.

³⁰⁴ Ibid., 979, §1

³⁰⁵ Jeg understreker at Nietzsche ikke er mistroisk mot herremoral, som er en helt annen, *fornem* moral. Han er mistrisk mot medlidenhetsmoral. Det virker som Nietzsche selv synes det er vanskelig å sette seg inn i en moral som er så annerledes fra det moderne menneskets moral. Se for eksempel: Ibid., 733, §261

³⁰⁶ Ibid., 768, §6

³⁰⁷ Ibid., 765, §3

³⁰⁸ Ibid., 766. §4: (..) die doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse (..)

Lebens gesehn, die Moral?...”³⁰⁹ Basert på hans *ab intra*-opplevelser av livet som vilje til makt, spør han derfor om ikke det gode, er det som driver livet til et høyere nivå. Da snakker han om muligheten for en fremtidig mennesketype, ”den høyeste mektighet og prakts mennesketype”, som står i fare for ikke å bli til på grunn av moral som er bygget på feil betingelser. I så fall ville ”den gode” egentlig være ”den onde” i kraft av å holde livet tilbake og forhindre denne mennesketypen å bli til. Da er moralen selv ”skyldig”:

”Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Wie? wenn im ”Guten” auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narkotikum, durch das etwa die Gegenwart *auf Kosten der Zukunft* lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger?... So daß gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche *höchste Mächtigkeit und Pracht* des Typhus Mensch niemals erreicht würde? So das gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre? ...”³¹⁰

Han spør, som sitatet viser, om ikke moralen i så fall ville være farenes fare (*Gefahr der Gefahren*), et symptom på tilbakegang, en vilje til fornektelse av livet og simpelthen det som kan føre til at livsutviklingen stagnerer og at livet stopper opp: At ”nåtiden lever på bekostning av fremtiden.”³¹¹ Med slavemoralens verdier lurar han på om ikke livet er i ferd med å nå en stillstand. I livets optikk betyr moral dermed å forhindre livet i å stige videre oppover, at det utarmes for den kraft som driver det fremover. Maktviljen, som styrer og dikterer livet, er ingen moralsk størrelse den vil simpelthen mer makt, og derfor stiller han spørsmålet om ikke det som oppfattes som godt, for eksempel nestekjærlighet, medlidenhet og altruisme egentlig er ondt, fordi det forhindrer det levendes natur i å vokse og bringe frem en høyere mennesketype. I betingelsene som all medlidenhetsmoral blir til under, antyder Nietzsche en fare ved at livet ikke lenger vil *overvinne seg selv*. I dette perspektivet er slavemoralen symptom på et nedadgående liv.

Det er lett å se det problematiske, spekulative og ikke minst forkastelige med ideen om at livet skulle frembringe en høyere mennesketype og svært problematisk å skulle renvaske Nietzsche. Men det må også sies at han ikke legger skjul på hvor hard moralens historie er. Nietzsche legitimerer seg selv gjennom beskrivelsen: Han ønsker ganske enkelt å beskrive moral i lys av det som er livets essens. Jeg har også prøvd å få frem at han bruker en hypotetisk måte å uttrykke seg på når han presenterer tanken om en høyere mennesketype. Han anvender spørsmålsteget og tankekonstruksjoner, som fremgår av det lengre sitatet på forrige side. Konjunktivformen, som Nietzsche anvender, er en mye forsiktigere Nietzsche enn han som kommer til ordet gjennom

³⁰⁹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 13, §4

³¹⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 768, §6.

³¹¹ Ibid.

utropstegnet. Nietzsche er heller ikke i nærheten av å lage noe program for hvordan en høyere mennesketype skal oppnås, han eksemplifiserer heller ikke hva en høyere mennesketype skulle innebære, ved å bruke folkeslag, rase osv. Uansett er det liten tvil om at han moralfilosofisk er ute på dypt vann.

Men her finner vi også poenget. Moral er en fordom som filosofene ikke har vært mistenksomme mot. Med livsoptikken på sin side mener Nietzsche han oppfatter livet ”fordomsfritt”. Derfor fremhever han at livet egentlig ikke har noen ting med moral å gjøre: ”Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung...aber nicht wahr?”³¹² I det han stiller spørsmålet om ikke en høyere mennesketype skulle være et mål selve livet har, betyr det at han ikke ser det igjennom moralske kategorier, han prøver å beskrive *Leben* rent ontologisk, som det som vil vokse. Nietzsches innsetting av maktviljen som livets grunnfunksjon, innebærer at moral ikke er en primær, men avledet størrelse som ikke har forrang. Og ikke bare det: Moral strider imot livets vesen, dersom livet tenkes som vilje til makt. Livet sett innenfra, oppfattes dermed motsatt enn sett moralsk. Nietzsche ser moral gjennom livsoptikken. Det er å løsrive seg fra fordommer og idiosynkrasier som forhindrer en i å se ”hinsides godt og ondt”. I etterlatt materiale foreslår han å kalle et kapittel i et ”fremtidig stridsskrift” for *Die Herden-Optik als Moral*.³¹³ Dermed henter han til at moral skyldes en flokkmentalitet. Bare ved å bli immoralist kan man forstå livets kjerne: ”Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung.”³¹⁴ Slik er den ikke-moralske vurderingen av *Leben*.

Nietzsche påpeker feilen med å se livet som et moralsk fenomen: ”(..) – denn vor der Moral (insbesonderheit christlichen, das heißt unbedingten Moral) *muß* das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell unmoralisches *ist*, (..)“³¹⁵ Hvor umoralsk livet er, ser Nietzsche av dets *ausbeuterische* karakter. Han mener vi bare må bli ærlige og redelige mot oss selv for å komme til denne erkjennelsen:

Die ”Ausbeutung” gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt dies ist als Theorie eine Neuerung – als

³¹² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 438, §1.

³¹³ Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9, (10).

³¹⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 729, §259

³¹⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Erster band*, 15, §5.

Realitet ist es das *Urfaktum* aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! –³¹⁶

Nietzsche trenger altså ikke se på et ”fordervet” eller ”ufullkomment og primitivt” samfunn, han har funnet utbytting i livets eget vesen. Det som driver livet fremover er ifølge Nietzsche nødt til å være en umoralsk størrelse, fordi alt liv lever på bekostning av annet liv. Han spør sarkastisk: ”Leben – das heißt also (...) immerfort Mörder Sein?”³¹⁷ Det er helt tydelig at koblingen mellom *Leben* i sin grunnfunksjon og moral overhodet ikke har noen automatikk i seg, for Nietzsche. Det medfører en dobbelhet i måten han beskriver *Leben*. For det første som det primære som moral må bedømmes i lys av, uavhengig av om det frembringer vold, krig, smerte og urettferdighet. For det andre går det nærmest ”inflasjon” i livsbegrepet, ved at liv på enkeltplan ikke betyr noen ting i livets store sammenheng, det som betyr noe er livet som fremdrift, om det er i stand å frembringe noe større. Med ”større” siktes her til en høyere livsform.

Hva livet gjør mot oss som enkeltindivider, om en enkeltperson dør, har ingen stor betydning. Derimot sitter man igjen med den oppfatningen at det er viktigere hva mennesket gjør mot livet. Ikke overraskende er det en måte å tenke på som ikke henger sammen med den moderne individualisme, menneskeverd og den selvsagte retten til livet. Nietzsche bryter fundamentalt med tanken om at det levende alltid skal beskyttes. Snarere får man inntrykk av at det er *livet* som må beskyttes fra menneskets moral. Når det overvinner seg selv, ”sløser det”, det sparer ikke på smerte og undergang. Men Nietzsche ser i smerten og undergangen noe positivt, mens det moderne mennesket ønsker å bli kvitt all smerte og undergang. Her ser Nietzsche benektelse av livet.

Selv om Nietzsche berømmet den greske levemåten som nettopp dødsforaktende og ødslende, er det nok mer treffende å omtale tankene hans som ”førmoralske”, enn ”førmoderne”. Man kan også si at han tenker ”utenommoralsk”. Det er et punkt vi må legge til i hans ”metode” for å finne en formel for *Leben*. I forrige kapittel så vi at formelen måtte gjelde for dyr, mennesker, planter og trær (alt liv). Nå har vi sett at formelen også må være fri for moralske fordommer. Det er i størst mulig grad å se det *Unzeitgemässe* – tidløst. Det er grunnfunksjonen til *Leben* han er ute etter. Nietzsche anvender derfor det han kaller den førmoralske perioden i mennesket historie, for å påpeke det perspektivistiske i det moderne menneskets oppfattelse av livet.

³¹⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 729, §259.

³¹⁷ Ibid., 59, §26.

Herremenneskets *ja*, slavemenneskets *nei*

Det er dermed med livets optikk man må forstå herremoral og slavemoral som det oppadgående og det nedadgående liv. Fremgangsmåten Nietzsche anvender for å beskrive deres grunnbetingelser på, er den samme vi så han brukte om kunsten: Han undersøkte de fysiologiske tilstandene som var kunstprosessens første beveger. Da kom han ut med det overordnede skillet mellom *aktivitet* og *reaktivitet*, som også var demarksjonslinjen som angav om kunsten står i et bejaende eller fornektende forhold til livet. Dikotomien kunst som aktiv og reaktiv går parallelt i Nietzsches diskusjon om det herremoralske og slavemoralske som følgende tekstutdrag viser:

die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion. Das umgekehrte ist bei der vornehmen Wertungsweise der Fall: sie agiert und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender ja zu sagen –³¹⁸

Den aktive fysiologien er betingelsen for herremorale og den reaktive for slavemorale. Jeg skal kort beskrive de to livspraksiser som Nietzsche mener fysiologiene er tilgrunnliggende for, først den herremoralske, så den slavemoralske.

Herremenneskets aktive fysiologi gjør det spontant og at det blir raskt ferdig med ting. Det som måtte oppstå av negative følelser, rister det av seg så de ikke gnager og ”forgifter” det. Ressentimentet, som Nietzsche mener i varierende grad oppstår i alle mennesker, har det fornemme menneske evnen til å bli kvitt i *en*, spontan handling (*Die Aktion*). Det vil si at det agerer umiddelbart, så det ikke lar seg lede av det *reaktive*. Herremennesket er derfor også et ”kroppslig” vesen: Den fysiske utladningen er viktig for å bli kvitt ressentimentet. I følge Nietzsche er alle aristokratiske samfunn ”kroppslige” og opphøyer den fysiske styrke.

Det oppadgående liv kjennetegnes av plusstegnet og er velsignet med livsoverskuddet. *Akkumulasjon* av kraft er betinget av herremenneskets fysiologi: Overskuddet til å herske og alltid underlegge seg mer. Herremorale er for Nietzsche alltid kraftoverskuddets liv. Når nok kraft har blitt oppsamlet, utlades den, og derfor er herremennesket skikket til å herske, styre og stadig underlegge seg mer. Det får kraften *innenfra*, slik vi så var tilfelle med den dionysiske kunstner som skapte ut av det overskuddet som de *livsbejaende* tilstandene fremkalte. Overskuddet er også det som gjør at herremennesket er i stand til å hjelpe de ulykkelige, for når det gjør det, skjer det hovedsakelig ikke utav medlidenhet, men fordi det har overskuddet til å

³¹⁸ Ibid., 782, §10.

hjelpe andre. Faktisk *må* det av og til hjelpe av en trang som skyldes ”overskudd av makt”.³¹⁹ Også her, som på kunstens område, tolker han *desinteressement* som noe negativt: Fornemme mennesker ser ikke noe godt i en handling som er ”uten interesse”, uten at Nietzsche dermed mener herremennesket er styrt av nyttetenkning.³²⁰

Det aktive driftslivet er også Nietzsches forklaring på det fornemme menneskets evne til å glemme. Det gjør seg som sagt raskt ferdig med ting. Nietzsche har fremhevet glemselens viktige betydning for livet også i en annen sammenheng. Vi så i innledningen til Nietzsche-delen (”Leben i Nietzsches forfatterskap”) at han i VNN etterlyste en måte å bedrive historieskrivning der glemselen har sin viktige andel for at historien skal tjene det *aktive* livet. Det er vanskelig å unngå en assosiasjon til herremenneskets ”her og nå” innstilling til livet: Det ser seg ikke tilbake, det angrrer ikke, men er fremadrettet. Jeg påpeker simpelthen en affinitet: Den lever riktig, ifølge Nietzsche, som har evnen til å glemme. Beslektet med glemselen, er også herremennesket evne til å ta litt lett på ting. Et tegn på en tilværelse der *overfloden* styrer.

I det hele tatt er herremennesket ladet med ”plusstegnet”. De fysiologiske betingelsene for en fornem levemåte er overskuddet, overfloden og kraften. Det hjelper også til å forklare hvorfor det ser på det lavere menneske som ”slett” og ikke ”ondt”. Herremennesket er ”selvforsynt” og har ikke behov for et motstykke til det gode, som er det selv. Det sier ja til seg selv, derfor ja til livet.

I slavemoralen er den helt motsatte, reaktive fysiologien ”hypostatisk”: ”(..) den behøver, fysiologisk talt, ytre pirringer for overhodet å agere: dens aksjon er fra grunn av reaksjon.”³²¹ Den avmakten som er realiteten i det lavere menneskets tilværelse, forhindrer det i å ta *aktiv* hevn, altså umiddelbar motaksjon mot den som har forgrepet seg på det. Mens herremennesket agerer spontant og raskt, uteblir ofte slavemenneskets umiddelbare handling (*Aktion*) fullstendig. Og fordi det ikke har mulighet til å få tatt igjen og bli kvitt sitt ressentiment, ender det opp som ”langsint.” Det lar seg lede av det reaktive – fantasmagorien er en forsinket og ”kontemplativ” hevnaksjon. Dessuten hevder Nietzsche at ressentimentet oppstår oftere i det lavere mennesket. Mens herren forakter, *hater* slavemennesket.

At slavemennesket agerer i form av reaksjon mot ytre pirring, leser Nietzsche som en indikasjon på ”sult” i dets handling. Tidligere i kapittelet har jeg vist at slaveoppstanden hadde

³¹⁹ Ibid., 731, §260

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid., 782, §10.

opposisjonen til herremoralen som sitt oppstartspunkt og nærte seg på å være imot. Den hadde ikke i seg den selvtilstrekkeligheten som er dekkende for herremennesket, men var i all hovedsak en *reaksjon* mot den. Derfor tolker Nietzsche den som et symptom på en nødtilstand og utarming av livet. Betingelsen som slavemoralen er blitt til under er ikke overskuddet, men sulten og i livet er slavemennesket ledet av mangeltilstanden. Den aktive handling (*die Aktion*) har sin *primum mobile innenfra*, mens den reaktive handling finner sin beveggrunn utenfra, som en reaksjon mot omgivelsene. Slavens første reaksjon var rettet mot herremennesket og dens grunnbetingelse er motargumentet – den sa *nei*. Slavemenneskets livspraksis og moralske grunnbetingelse står dermed under minustegnet. Det handler utav sult, utilstrekkelighet og i opposisjon.

Fantasmagorien belyser også det reaktive menneskets evne til å huske. I det hele tatt er slavemennesket ”klokere” enn herremennesket, det innrømmer Nietzsche. Han kaller fantasmagorien ”den mest åndelige hevnakt”.³²² Den reaktive hevn er hevn i regi av *Geist*, den er listig, slu og utspekulert: ”(...) sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hintertüren.”³²³ Som et instrument for det reaktive, oppfatter ikke Nietzsche *Geist* som positiv. Han opphøyer styrkens hevn fremfor den åndelige hevn.

Dermed finner man en felles referanse for det som var den livsbenektende kunstens første beveger og de betingelsene som slavemoralen ble til under. Den felles referansen er reaksjonen og mangeltilstanden. Den felles referansen mellom herremoralens betingelser og startpunktet for den livsbejaende kunsten, er handlingen som aksjon, betinget av overskuddstilstanden. Den representerer livet som vilje til makt.

”Moralens nytte og unytte for livet”

Nå har vi sett at herremennesket bruker samfunnet som en svingstang for å nå et høyere liv. Denne typen menneske tenker ikke på å få noen godkjennelse før det setter verdier, og trenger heller ikke en slik godkjennelse fra resten av samfunnet.³²⁴ Det setter verdier som er uttrykk for dets selvbejaelse, *ikke* verdier som er rettet mot fellesskapet. Vi har sett at å tenke *nytteøkonomisk*, ikke ligger i herremenneskets natur. Slavemennesket derimot setter verdier med anstrengthet og *nytte* for øyet: ”Die Sklavenmoral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral.”³²⁵ Hele

³²² Ibid., 779, §7

³²³ Ibid., 784, §10

³²⁴ Ibid., 218, §258

³²⁵ Ibid., 732, §260

Europas moral er basert på hva som er nyttig for flokken.³²⁶ I WM kaller han til og med nytte for ”livets slaveteori”: ”Das Nutzen und das Vergnügen sind *Sklaven-Theorien* vom Leben: (..)”³²⁷

En stor forskjell mellom et liv i overskudd og et i underskudd, ser man dermed i tilbøyeligheten til å sette verdier av nyttehensyn. I nyttetenkningen finner Nietzsche de som ikke er ”skikket” til å være verdisettende. Slavemennesket er ikke vant til å bestemme verdiene selv og holdt seg før slaveoppstanden til å bli bestemt over av herrene.³²⁸ Det trenger et motstykke for å sette verdier. Mens herremennesket er den som har motvilje mot å underkaste seg allerede fastsatte verdier. Det er ment å være verdisettende, det skaper verdier som om det var den naturligste sak av verden. Fordi det lever i overskudd og *overskrider* det gitte er herremorale en transcendering av behovet. Nietzsche tenker seg aldri det fornemme liv som et liv der *behovene* fylles, den fornemme lever i ødselhet. Konklusjonen blir at det livet som for Nietzsche har *der Goldklang* over seg, er overskuddets og står i en motposisjon til nyttetenkningen. ”Nytttemoral” er et symptom på livet som mangeltilstand. Slavemorale opprettholder det nedadgående liv når det setter verdier.

Hva mener da Nietzsche med å henge ut de ”engelske psykologer”? Det han harselerer med er nyttetenkningen på etikkens område.³²⁹ *Utilitarismen* (av lat. *utilitas* – nytte) ble til i England, nærmere bestemt i Oxford og London, av filosofen og juristen Jeremy Bentham (1748-1832). Den ble videreført av filosofen John Stuart Mill (1806-1873). Bentham formulerte hovedtanken i den klassiske utilitarismen, som han kalte ”nytteprinsippet”: ”Den størst mulige lykke til det størst mulige antall mennesker.”³³⁰ Størst mulig lykke skulle oppnås gjennom nyttemaksimering av det som fører til lykke, som kvalifiserer til en ”god” handling, og nytteminimering av det som frembringer smerte, kvalifiserer til verdidommen ”ond” handling. Paul Ree og Herbert Spencer, de ”engelske psykologene” Nietzsche nevner ved navn, har begge gitt evolusjonistiske forklaringer på godt og ondt, der *overlevelsesbetingelser* er kriteriet for hvordan verdiene oppstod.

Filosofen, sosiologen og lamarckisten Spencer, mannen som angivelig kom opp med uttrykket ”survival of the fittest” etter å ha lest *The Origin of Species*, gir i *Data of Ethics* (1879) nettopp

³²⁶ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 196, §276

³²⁷ Ibid., 755, §758

³²⁸ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 734, §261.

³²⁹ Foucault skriver om Nietzsches genealogiske metode: ”Paul Ree, og med han ænglenderne, tager fejl i at fremstille lineære genealogier – som for eksempel ved at underordne hele moralens historie under nyttehensynet.” Michel Foucault, *Talens forfatning* (København: Hans Reitzel, 2001), 57

³³⁰ Lübecke, *Filosofileksikon*, 565.

en utilitaristisk forklaring på moralens opprinnelse. Evolusjonistisk skal godt og ondt ha blitt til gjennom handlinger som stod i overrenstemmelse med nyttemaksimen for menneskets overlevelse: Godt er det som maksimerer lykken fordi det har ført til fortsatt opprettholdelse av menneskearten, mens det som er ondt er det som frembringer smerte i kraft av å føre til tap, eller mulig tap av liv, noe som minsker menneskets overlevelsessjanse. På denne måten står ”godt” og ”ondt” i et nytteforhold til livet. I løpet av evolusjonen har vi glemt nytten, den har blitt en vane som vi ikke lenger tenker på. Spencer benytter i hvert fall to av de begrepene Nietzsche ramser opp som trekk i den ”engelske psykolog-idiosynkrasi”: Nytten og vanen.³³¹ Det å skulle forklare moralske verdier som sanne, *enhver* verdi, utifra *nytt* den utgjør for livet, så vi hvordan Nietzsche reagerte på allerede i kapittel 3: ”Verdienes liv og livets verdi.” Det er på det samme grunnlaget Nietzsche går imot utilitaristene. ”Das Leben ist kein Argument”. Livet forklart i all vesentlighet som overskudd, gjør utilitaristiske modeller overflødige. Det gode har ingen forbindelse til det nyttige, det er forbundet med en bestemt livspraksis. Nyttemaksimen avslører dermed mer om utilitaristenes *tilstand*, ”de” som Nietzsche synes ”selv er interessante.”³³²

Nietzsche varsler allerede med den genealogiske metode, en kritikk av de som prøver å forklare moral evolusjonistisk. Å føre moralen langt tilbake i tid er et forsøk på å legitimere at man bruker ”glemselen” til å forklare opphavet. De moralske verdienes opphav er som vi har sett mye yngre. Nå som jeg har brukt Herbert Spencer, passer det å forflytte seg over til å se hva den sene Nietzsche mener om den vitenskapelig fundamenterte ”læren om livet”. Det betyr i all hovedsak Nietzsches kritikk av Darwins evolusjonsteori.

Kapittel 7: *Biologen Nietzsche*

Man schwärmt jetzt überall, unter wissenschaftliche Verkleidungen sogar, von kommenden Zuständen der Gesellschaft, denen ”der Ausbeuterische Charakter” abgehn soll – das klingt in meinen Ohren, als ob man ein Leben zu erfinden verspräche, welches sich aller organischen Funktionen enthielte.³³³

I dette kapittelet går jeg over til å belyse hva Nietzsche sier om ”læren om livet” altså biologien og livets utvikling. Dermed forsterkes utenfra-perspektivet på livsbegrepet. Riktignok har jeg tjuvstartet litt i kapittelet om kunst, men det var en diskusjon som passet best i forbindelse med det som må kunne kalles Nietzsches vitalistiske og biologiske grunnlag for en estetikk. Vi har også sett at det biologiske var aktivt i diskusjonen om sannhet og *Leben*. Resten av *Leben* som

³³¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 772, §2.

³³² Ibid., 771, §1

³³³ Ibid., 729, §259.

biologisk størrelse er lagt til dette kapittelet og angår dermed punkt nummer 3 av de fire punktene, som jeg i innledningsdelen kom frem til måtte belyses for å kunne gjøre rede for Nietzsche som livsfilosof: ”Gi en innføring i den biologiske delen av Nietzsches filosofi.”

Å kalle Nietzsche for ”biolog” kan være misvisende. Nietzsche er ingen vitenskapelig biolog, han bruker verken biologiens metoder eller begrepsapparat, annet enn som ”pynt” og empirisk vedheng til sin egen filosofi når han finner det godt. Han var mistroisk til ”skolebiologien,” ikke bare ”skolefilosofien”. Nietzsche forholdt seg ikke til faggrenser og han har hele tiden med seg maktfilosofien. Og når han bruker begrepet ”biologi” er det som med alle andre begreper han bruker: Meningen legger han selv inn i det. Med ”biologen Nietzsche”, mener jeg simpelthen den Nietzsche som taler skolebiologien midt i mot, og da står Darwin og darwinismen i sentrum. Når han beveger seg inn på biologien, er innenfra-perspektivet på *Leben* og ”verden sett innenfra” med han – livets optikk går *foran* han. Fortsatt er han filosof – *livsfilosof*. Det forsterker også livsoptikkens overrordning over de to betydningene av *Leben*, livet sett innenfra og livet sett utenfra, som fungerer som et analyseapparat. ”Livets optikk” er hans eget uttrykk og har forrang.

Som med filosofene, mener han det ligger fordommer og idiosynkrasier til grunn som styrer hvordan biologene forstår livet på jorda. De fleste av dem kaller han moralske, og en moralsk idiosynkrasi finnes i epigrafen til dette kapittelet. Å ikke se livets ”utbytterske” karakter, er å vise motvilje mot dets vesen. Nietzsche hadde delvis tiltro til naturalistiske forklaringer, men da fordi han så en mulighet til å beskrive livet i ikke-moralske termer. Men også biologene er moralsk ladet: ”Diese Biologen *setzen* die moralischen Wertschätzungen *fort* (- der “an sich höhere Wert des Altruismus”, die Feindschaft gegen die Herrschsucht, gegen den Krieg, gegen die Unnützlichkeit, gegen die Rang- und Ständeordnung).”³³⁴ Vi kan merke oss at han nevner ”unyttighet”.

Fordommen mot det unyttige har sammenheng med at Nietzsche vil avsløre mekanistiske forklaringer i biologien. Her i GM levnes det liten tvil om hva han mener ligger bak biologenes ”eskamotering” av ”livets egentlige aktivitet”:

Ich hebe diesen Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik hervor, um so mehr als er im Grunde dem gerade herrschenden Instinkte und Zeitgeschmack entgegengeht, welche lieber sich noch mit der absoluten Zufälligkeit, ja mechanistischen Unsinnigkeit alles Geschehens vertragen würde, als mit der Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden *Macht-Willens*. Die demokratische Idiosynkrasie gegen alles, was herrscht und herrschen will, der

³³⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 898.

moderne *Misarchismus* (um ein schlechtes Wort für eine schlechte Sache zu bilden) hat sich allmählich dermaßen ins Geistige, Geistigste umgesetzt und verkleidet, das er heute Schritt für Schritt bereits in die strengsten, anscheinend objektivsten Wissenschaften eindringt, eindringen *darf*; ja, er scheint mir schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein, zu ihrem Schaden, wie sich von selbst versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen *Aktivität*, eskamotiert hat.³³⁵

Selv om teksutdraget er en del av et langt resonnement, ser man at "Doktor Nietzsche" også her mener det finnes forkledde idiosynkrasier i "læren om livet," som har "tryllet bort" maktviljen som er drivkraften i alt liv. Det er i den demokratisk motvilje, som kjennetegner "vår tids smak" mot alt som vil herske, feilen ligger. I samme avsnitt skriver han at å heller lete etter "mekanistiske meningsløsheter" er å miskjenne "livets eget vesen" (*Wesen des Lebens*) som innebærer at "de spontane, angripende, overgripende, ny-utleggende, ny-retningsgivende, og formende" kreftene og deres forrang blir oversett.³³⁶

Dette er en del av en større metodisk kritikk, et "Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik" som han sier i første setning. Også i biologiens metode ser man "tidens smak". De han i denne seksjonen innledningsvis kritiserer, er "morgenealogene", (dermed igjen de engelske psykologene) og den idiosynkrasi som styrer de til bortforklaringer, for å *unngå* maktviljen. Det er den samme kritikk han utsetter "fysiologene" og biologene for. Og et sentralt poeng for å forstå *biologen* Nietzsche. Nietzsche kritiserer først genealogenes tendens til å sammenblande *formålet* med *opprinnelsen* når de skal gjøre rede for straffens opprinnelse. Men han utvider raskt diskusjonen til å gjelde mye mer enn straff, "nemlig at årsaken til en tings opprinnelse og så den endelige nytte, virkelige anvendelse og innordning av den i et helt system av formål ligger *milevidt* fra hverandre."³³⁷ Som eksempler på "ting" nevner han opprinnelsen til skikker, rettslige institusjoner, sosiale sedvaner, former i kunsten og religiøse kulter, og ikke minst *fysiologiske organer*. I det Nietzsche snakker om opprinnelsen til fysiologiske organer, reagerer han på den "mekanistiske meningsløshet" i teorier om evolusjon. Nietzsche mener feilen oppstår idet man forveksler organets *nytte* med *årsaken* til at det oppstod: "Wenn man die *Nützlichkeit* von irgendwelchem physiologischen Organ noch so gut Begriffen hat, so hat man damit noch nichts in betreff seiner Entstehung begriffen."³³⁸ Verken at øyet er skapt til å se med, eller at hånden er skapt for å gripe *forklarer* hvordan øyet og hånden oppstod, hevder Nietzsche. Her opererer biologene med antakelser og "tilfeldige ide-koblinger" slik vi så de engelske psykologene gjorde.

³³⁵ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 819, §12

³³⁶ Ibid., 819-20, §12

³³⁷ Ibid., 817-18, §12

³³⁸ Ibid., 818, §12

Nietzsche vil forklare hele den organiske prosessen med maktilje. Et organ blir til ved at celler og protoplasma blir overmannet av større enheter. Selv formålet, nytten med synet er kun et *tegn* på ”at en vilje til makt er blitt herre over noe mindre mektig og ut fra seg selv har stemplet en funksjonell mening inn i det.”³³⁹ Organet skrider ikke mot et mål i sin utvikling. Det er ikke styrt, ifølge Nietzsche, av noen formålstjenlighet. ”Der Nutzen eines Organs erklärt nicht seine Entstehung, Im Gegenteil!”³⁴⁰ Det interessante er at selv dannelsen av et organ inngår i definisjonen Nietzsche gir av fortolkning, fordi noe avgrenser, avgrenser, definerer og bestemmer grader: Det må være tilstede noe som vil vokse og som ”dermed tolker verdien til alt annet som vil vokse.(..)”³⁴¹ Selv i tilblivelsen av et organ foregår det derfor verdisetting, ved at noe *vrurderer* noe annet som svakere eller sterkere. Det er kanskje ikke så overraskende, når jeg i kapittel 4, gjorde rede for maktiljen som opphavet til *all* organisk utvikling ved at den er interpreterende. Men her ser man det i opposisjon til evolusjonsteorien, der de mest ”formålstjenlige” (Nietzsches ord) organene er de som videreføres. Nietzsche foreslår at et individ er en kamp mellom alle dets deler, som forsøker å vokse mest mulig.

Vi ser at Nietzsche med kritikken av det å bestemme noe som ”tilfeldig” eller ”nyttig”, også retter seg mot Darwin og hans teori om artenes opprinnelse. I Nietzsches øyne beskriver teorien livets utvikling som naturlig utvalg, der *tilfeldige* variasjoner og egenskapenes *nytte* avgjør. Til og med han foretrekker ”tilfeldighetenes spill” enn livet sett som overmanningsprosesser. Dermed er det grunn til å tro at Nietzsche også sikter til Darwin, når han snakker om de ”engelske psykologer”.

Nietzsche contra Darwin

Det er også med god grunn man kan anta at Nietzsches oppfatning av Darwins teori for en ganske stor del kom fra populærfremstillinger på tysk, samt fra Darwin-kritikerne Wilhelm Roux og William Henry Rolph. Det er kanskje ikke overraskende at han nesten aldri leste bøker på engelsk. Men det forhindret han ikke i å engasjere seg sterkt når det gjaldt teorien om artenes opprinnelse. Kaufmann går så langt som til å hevde at ”Nietzsche ble vekket opp fra sin dogmatiske slummer av Darwin.”³⁴² Nietzsche selv mente at han så det problematiske ved Darwins evolusjonslære bedre enn både Darwin selv og hans etterfølgere. Minst en gang setter han merkelappen ”nihilisme” på darwinismen.³⁴³ Det problematiske lå, ifølge Nietzsche, i måten

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 435, §647

³⁴¹ Ibid., 433, §643.

³⁴² Kaufmann, *Nietzsche*, 10

³⁴³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 56, §69

evolusjonsteorien kunne virke flatterende på menneskets selvoppfattelse og degradere det til et dyr. Nietzsche oppfattet heller ikke evolusjonsteorien som et ”åpent brudd” med fortiden, faktisk skriver han i FW at Darwin ikke hadde vært mulig uten Hegel.³⁴⁴ I Nietzsches oppfatning peker Darwin *utover seg selv* og må leses symptomatologisk. Han tilskriver til og med Heraklit og Empedokles roller, fordi de åpnet for den type måte å tenke på. Det er et av Nietzsches samlende trekk i hele hans aktive liv som tenker, at han setter ting inn i en mye større kontekst. Han så Darwin og hele biologien i fugleperspektiv og lurte også på om ikke evolusjonsteorien var det siste forsøket på å lese guddommelighet og rasjonalitet inn i naturen. Nietzsche kritiserer ofte darwinismen som system-tenkning. Han bruker hyppig både ”Darwins skole” og ”darwinismen”.

Nietzsche blir også idag omtalt som darwinist. Spesielt skyldes det tanken om overmennesket, som har vekket assosiasjoner til ”det best tilpassede individet.” I EH avviser han på det kraftigste at han skulle være darwinist, igjen skylder han på at det tenkes i takt på universitetene: ”Andres *gelehrtes Hornvie* hat mir seinethalben des Darwinismus verdächtig, (...)”³⁴⁵ Men selv om Nietzsche sier det klart og tydelig selv, og Walter Kaufmann forandret synet på at Nietzsche som darwinist, finnes det ikke konsensus om Nietzsche er den anti-darwinisten han fremstår som.³⁴⁶ Når det gjelder akkurat Darwin bruker Nietzsche gjentatte ganger uttrykket ”anti-Darwin”, også i de publiserte bøkene.³⁴⁷

Nietzsche og Darwin overlapper i hvert fall på et punkt: Begge omtalte det de hadde kommet frem til som ”fryktelig.” Darwin skrev i brev til de som han sendte *The Origin of Species* (1859) at den er ”forkastelig” og han unnskyldte seg. Den harmonien han tilskrev naturen tidligere i livet mens han vurderte teologistudier, hadde han overhodet ikke funnet. Nietzsche, i kraft av å grave frem de ”hardeste sannheter”, kaller seg selv det mest fryktelige menneske som har eksistert, og han ønsker også å fremstå på den måten. Men likhetene slutter der. Områdene der Nietzsche distanserer seg fra Darwin er mange. Nesten alle involverer maktviljen, Nietzsches ”hovedmotiv”.

³⁴⁴ “(...) denn ohne Hegel, kein Darwin”: Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 226, §357

³⁴⁵ Ibid., 1101. (Min kursivering)

³⁴⁶ Werner Stegmaier argumenterer i sin *Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution in Nietzsche studien* 16 (1987) for at Nietzsche var darwinist hele sitt voksne liv. Filosofen John Richardson mener å kunne vise at Nietzsche egentlig er darwinist, men dekker over det med krasse uttalelser om Darwin. Han er av den oppfatning at Nietzsche kun fokuserer på det han er uenig med Darwin i, mens der han er enig, snakker han ikke så høyt. Se: John Richardson, *Nietzsche's new Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 4.

³⁴⁷ I *Wille zur Macht* finnes det ihvertfall tre seksjoner titulert *Anti-Darwin* og en *Gegen den Darwinismus*. Den ene av anti-Darwin seksjonene er delvis gjengitt i *G*, og en seksjon i *FW* heter også anti-Darwin.

Et problem Nietzsche har med evolusjonsteorien som ikke involverer maktviljen, er at livet skulle være gjenstand for ”fremskritt”. Nietzsche var stadig mistroisk mot enhver tanke om fremskritt, og det er et av de store problemene han har med Hegels metafysikk. Han var av den oppfatning at det 19. århundret var kjennetegnet ved større forfall enn noen gang. I denne kritikken av Darwin går han nok selv i takt med datidens oppfatning av evolusjonsteorien. I dag oppfattes evolusjonsteorien som det endelige bruddet med det aristoteliske *telos* i naturen, og tanken om at livet gjør fremskritt.³⁴⁸ Men slik ble han ikke oppfattet av alle biologer i siste halvdel av 1800-tallet. Han kritiserte gjentatte ganger, J.B. Lamarcks (1744-1829) evolusjonsteori og cytologen Carl Nägelli (1817-1891), for deres teleologiske tankegang.³⁴⁹ ”But all his attempts to describe evolution in terms of a non-teleological, mechanistic paradigm, notwithstanding, anthropomorphic and voluntarist descriptions of natural selection litter the pages of *The origin of species*.”³⁵⁰ Selv om Darwin beskrev evolusjon som mekanistisk og forgreininger i alle retninger og ikke teleologisk, benyttet han seg av metaforer og måter å beskrive evolusjonsteorien på, som ”høyere” og ”lavere” og ikke minst beskrivelsen av utviklingen med metaforen ”livets tre”, som unektelig gir assosiasjoner til en utvikling som går oppover.³⁵¹ Det er også noe progressivt over tanken om at artene hele tiden blir bedre tilpasset til miljøet. Gregory Moore bemerker derfor ambivalensen i mottakelsen av teorien. Han ble hyllet av for eksempel biologen Ernst Haeckel (1834-1919) og nevnte Carl Nägelli, men de holdt seg også til før-darwinistiske teorier om evolusjon som opprettholdt en teleologi fordi Darwin manglet en godt begrunnet teleologi. Moore bemerker at ”selv Darwins syn på fremskritt og teleologi var ambivalent.”³⁵²

Nietzsche oppfattet også at evolusjonsteorien inneholdt en grunnleggende fremskrittstanke. Faktisk ser det ut som han bruker teorien *synonymt* med ”fremskritt”. Det ser man av titlene til de seksjonene der han problematiserer troen på at artene skal ha gjort *fremskritt*. De heter enten *anti-Darwin* eller *anti-darwinismus*. Han bruker da begrepet *Fortschritt* (fremskritt), ikke *Entwicklung*, som var datidens tyske ord for ”evolusjon”. Men mens Haeckel og Nägelli hevdet Darwins teleologi var ufullstendig uten en redegjørelse for livets fremskritt, påpeker Nietzsche at Darwin ikke klarer å løsrive seg fra fremskrittstanken. Det er også forklaringen på hvorfor han mente Darwin hadde vært umulig uten *fremskrittstanken* til Hegel. Hans *Geistmetaphysik* innebærer at mennesket er involvert i en utvikling mot et høyere nivå. Nietzsche anstrenger seg

³⁴⁸ Naturen sett teleologisk, vil si at den er bestemt av mål eller formål. Lübcke, *Filosofileksikon*, 545

³⁴⁹ Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, 30

³⁵⁰ Ibid., 7

³⁵¹ Ibid., 30

³⁵² Ibid., 29.

for å understreke at livet på jorda ikke skrider frem mot et høyere mål. Verken dyr, planter eller menneskeheten er gjenstand for fremskritt:

”Meine Gesamtansicht. – Erster Satz: der Mensch als Gattung ist *nicht* im Fortschritt. (...) Zweiter Satz: der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgend einem andern Tier dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren... Sondern alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander.”³⁵³

Sitatet forteller oss at Nietzsche har problemer med å akseptere at hele menneskeartens nivå hever seg. Man kan heller ikke si at den utvikler seg i forhold til andre dyre- eller plantearter. Nietzsche er heller ikke interessert i at alt liv skal gjøre fremskritt, han er opptatt av de unike, de geniale individer som er få i antall. De kaller han ”den høyere typus”.³⁵⁴ Han understreker at alt han mener med ”høyere type”, også på menneskehetens område, er de ”rikeste og mest komplekse” formene som livet ytrer seg i.³⁵⁵ For Nietzsche er det de som er manifestasjonen av evolusjon. Dermed gjør han en innvending mot evolusjonstorian som er betinget av datidens tolkning av Darwin, men som ikke følger Hückel og Nägellis kritikk av Darwins manglende teleologi, men at Darwin er betinget av en teleologisk tankegang.

Vilje til makt contra struggle for existence

Men de største problemene Nietzsche har med Darwin, involverer maktviljen.³⁵⁶ Det som Nietzsche er særlig mistroisk mot, er evolusjon som resultat av kampen for tilværelsen (*struggle for existence*). Kampen handler om viljen til å vokse mest mulig: ”- Wo gekämpft wird, kämpft man um *Macht*...”³⁵⁷ Overlevelse er en følge av kampen om makt og kan utledes fra maktviljen. Nietzsche kommer med mange variasjoner over denne innvendingen, men grunnideen er alltid den samme: Livet kjemper, streber, søker i utgangspunktet *ikke* etter å opprettholde seg selv. Man ser også at Darwin gir en formålsforklaring på kampen. Den må ha en nytteverdi. Men for det første er forklaringen på kampen for overlevelse overflødig så lenge man forholder seg til viljen til alltid å vokse som det egentlige motivet. Her ser vi ”Nietzsches barberkniv” i aksjon: Darwin holder seg ikke til den enkleste forklaringen. For det andre spør Nietzsche interessant nok hvilken nytte dannelsen av et organ har for kampen, i løpet av den lange tiden tilblivelsen av et organ tar. Under selve tilblivelsen setter det individet i fare: ” – Die längste Zeit, während

³⁵³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 461, §684

³⁵⁴ Ibid., 461, 484.

³⁵⁵ Ibid., 461, §684

³⁵⁶ Richardson, *Nietzsche's new Darwinism*, 18

³⁵⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 998, §14

deren eine Eigenschaft sich bildet, erhält sie das Individuum nicht, und nützt ihm nicht, am wenigsten Im Kampfe mit äußeren Umständen und Feinden.”³⁵⁸

Det er ikke lang vei fra Schopenhauer-kritikken til Darwin-kritikken hos Nietzsche. Som vi husker: Nietzsche forkaster Schopenhauers viljesmetafysikk med grunnlag i maktviljen som den egentlige livsvilje. Nietzsche ser ingen metodisk forskjell mellom Darwins vitenskapelige teori og Schopenhauers filosofi. Det er den samme passiviteten i beskrivelsen av livet han går imot hos begge to. Begge to, kan faktisk omgjøres til ”alle tre”: I sin kritikk av selvopprettholdelsen som livets mål, retter mistroen hans seg også mot Spinoza: ”Der Satz des Spinoza von der ”Selbsterhaltung” müßte eigentlich der Veränderung einen Halt setzen: aber der Satz ist falsch, das *Gegenteil* ist wahr. Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichen zu zeigen, daß es alles tut, um *nicht* sich zu erhalten, sondern um *mehr* zu werden...”³⁵⁹ Også de han refererer til som ”fysiologene” bør passe seg for å hevde kampen for overlevelse: ”Die Physiologen sollten sich besinnen, den Erhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen*: die ”Erhaltung” ist nur eine der Konsequenzen davon. —”³⁶⁰

Her trenger et spørsmål seg frem. Hvorfor holder ikke Nietzsche seg til å kritisere Darwin? Det er tross alt han som vitenskapelig beviser kampen for overlevelse? Hadde det ikke vært nok å gjendrive han? Slik jeg ser det, er grunnen den samme som får Nietzsche til å sammenstille Darwin med Hegel. Darwin peker utover seg selv. Det er helt sentralt at, selv Darwin, som inntar det vitenskapelige perspektivet, ikke blir forært noe ”forrang” av Nietzsche. Vi har sett at viljen til system i seg selv er en *innvending*, enten man er biolog eller filosof (kapittel 2). Nietzsche er ikke interessert i å falsifisere Darwins bevisføring, han er interessert i Darwin som et ”nedslagsfelt” for demokratiske fordommer og idiosynkrasier. Slik han er opptatt av Schopenhauer, Spinoza og Hegel som del av av det samme ”mønsteret”.

Det er det resignerende og passive i beskrivelsene deres Nietzsche fester seg ved. Derfor går han heller ikke detaljert inn i Darwins teori: Den kan kritiseres på et mer fundamentalt og ytre plan, for dens ”grunntone.” Nietzsche bruker i WM begrepet *Gründirrtümer*³⁶¹ – biologene har til nå basert seg på en grunnfeil, og den kan bare korrigeres ved å komme seg unna den demokratiske fordommen mot at livet er utbytting. Først da kan den forklare det formende, kreative og

³⁵⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 435, §647

³⁵⁹ Ibid., 465, §688.

³⁶⁰ Ibid., 436, §650

³⁶¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 898

herskende, det som utgjør livets *aktive* karakter. Darwin, Schopenhauer og Spinoza er fra første premiss for *defensive* i beskrivelsene sine. Nietzsche kritiserer ikke Darwin utelukkende, fordi han vil avsløre hans delaktighet i en felles optikk, en moralsk *Herden-optik*, som står i motsetning til livsoptikken.

Helt presist hva Nietzsche mener om *struggle for existence*, foruten at det er en altfor passiv måte å oppfatte evolusjon på, forblir riktignok noe uklart. Her i WM utelukker han helt at noe levende kjemper for overlevelse: "Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu Zeigen, daß es alles tut, um *nicht* sich zu erhalten, sondern um *mehr* zu werden..."³⁶² Mens i FW, besinner han seg noe: "Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist."³⁶³ Det sentrale er uansett at han ikke vil se den som livets primære drivkraft, den er en avledet konsekvens av livet som maktvilje.

Nietzsche hevder også, at når kampen for overlevelse forekommer, fører den som oftest ikke til *survival of the fittest*, men at det er de gjennomsnittlige som overlever. Den høyere typen går lettere under enn et gjennomsnittlig menneske, simpelthen i kraft av å være rikere og mer kompleks, den er så ekstrem at Nietzsche mener typen nesten allerede er dekadent.³⁶⁴ Problemet med den høyere *Typus* er at de ikke "varer" ("sie halten sich nicht") simpelthen fordi de er så kompliserte konstellasjoner at de lettere går under, han sammenligner de med kompliserte maskiner som lettere går i stykker. "Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht, das Niveau der Gattung wird *nicht* gehoben."³⁶⁵ Han mener den demokratiske tidsalderen beviser at den sterkeste *ikke* vinner:

Gesetzt aber, es gibt diesen Kampf, - und in der Tat, er kommt vor -, so läuft er leider umgekehrt aus, als die Schule Darwins wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen *dürfte*: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen *nicht* in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die starken Herr – das macht, sie sind die große Zahl, sie sind auch *klüger*... Darwin hat den Geist vergessen (-das ist englisch!), *die Schwachen haben mehr Geist*..³⁶⁶

³⁶² Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 465, §688.

³⁶³ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 215, §349

³⁶⁴ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 459, §684

³⁶⁵ Ibid., 461, §684.

³⁶⁶ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 999, §14. Også WM 684: "Auch in der Menschheit gehen unter wechselnder Gunst und Ungunst die höheren Typen, die Glücksfälle der Entwicklung, am Leichtesten zugrunde. –"

”Darwin har glemt ånden.” I forrige kapittel så vi at, de i utgangspunktet svakere slavemenneskene brukte *Geist* som en snarvei til å oppnå makt. Fantasmagorien var deres strategi for å vinne over herren. Darwin skal ikke ha tatt tilstrekkelig hensyn til at de som er ”klokere” ikke er de som er sterkest, men at de er større i antall og slår seg sammen mot den fysisk sterkere og modigere. For det andre har de ”forsiktigheten, tålmodigheten, listen, forstillelsen og selvbeherskelsen.”³⁶⁷ De svake individene har altså, ifølge Nietzsche, en tendens til å samles i store grupper, noe som kompenserer for deres individuelle underlegenhet og som øker deres overlevelsessjanse. Flokkmentaliteten, og ikke at individene er sterkere, gjør at de seirer over de sterkeste individene. Nietzsche beskriver dermed hva han mener er *Geist* sin evolusjonistiske betydning: et hjelpemiddel for å komme øverst i kampen for tilværelsen. De som har kraften og styrken nok til å overleve og øke sin makt, trenger ikke like mye *Geist*, som vi har sett: ”Man muß Geist nötig haben, um Geist zu bekommen – man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nötig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes.”³⁶⁸ Det vitner igjen om en kraftig avvisning av intellektet som formål i seg selv *qua* rasjonalitet. *Brukskarakteren* kommer til uttrykk, samtidig som han setter et klart skille mellom styrke/kraft og det åndelige, der ånden blir nedvurdert til fordel for den rå styrken. I etterlatt materiale under overskriften *anti-Darwin*, foreslår Nietzsche til og med, ettersom *Geist* er så ”effektiv”, at det er de sterkeste som må beskyttes ovenfor de med ånd.³⁶⁹

En konsekvens av at Nietzsche forkaster *struggle for existence* som ”hovedmålet” til det levende, er den derivative karakteren som ernæring og tilpasning til miljøet får. I neste underkapittel forklarer jeg raskt Darwin, Nietzsches kritikk, for så å vise at Nietzsche kan ha blitt influert av zoologen William Henry Rolph.

Ernæring og tilpasning til miljøet

Vi har sett at i behandlingen av kunst og moral, snakker Nietzsche om 2 fysiologiske tilstander, overskuddstilstanden og sult-tilstanden. Denne diktomien bruker Nietzsche også på de 2 biologiske temaene, ernæring og tilpasning til miljøet.

Det var først da den 29 år gamle Darwin leste *Essay on the principle of population* (1798) av historikeren og økonomen Thomas Malthus (1766-1834), han fikk startskuddet til teorien om

³⁶⁷ Ibid., 998, §14

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ ”So seltsam es klingt: man hat die Starken immer zu bewaffnen gegen die Schwachen; die Glücklichen gegen die Mißglückten; die Gesunden gegen die Verkommenen und Erblich-Belasteten.” Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 462, §685

artenens opprinnelse. Maltus kom frem til at populasjoner øker geometrisk (2, 4, 8, 16), mens tilgangen på eksistensmidler, dvs. mat, bare øker aritmetisk (1, 2, 3, 4, 5).³⁷⁰ Det betyr at behovet for næring er mye større enn tilgjengelige ressurser, som medfører en stadig knapphet på mat. ”Therefore, he reasoned, humanity must always be subject to famine, poverty, disease, and war.”³⁷¹ Overreproduksjon leder til en kamp for næringen. Malthus ble avgjørende for Darwin. Umiddelbart slod det han at i ”kampen for tilværelsen”, ville fordelaktige variasjoner bli bevart og ufordelaktige bli ødelagt.³⁷² Struggle for existence er derfor, som han skriver: “the doctrine of Malthus applied with manifold force to the whole of the animal and vegetable kingdoms;(..)”³⁷³ Både Darwin og Malthus postulerte den konstante mangelen på næring som et faktum ved tilværelsen. Konsekvensen var krig, fattigdom og sult.

”Der Gesamtaspekt des Lebens ist nicht der Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung – wo gekämpft wird kämpft man um Macht...man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln-”³⁷⁴ Her, i seksjon 14 i G, setter Nietzsche tilstanden av rikdom og tilstanden av sult, i direkte opposisjon til Malthus. Tittelen på seksjonen er *Anti-darwin*. Det kjempes og kriges, det er Nietzsche naturligvis enig i, men av et helt annet motiv: For å tilegne seg mest mulig ressurser og oppnå tilstanden av overflod og rikdom. For Nietzsche er det å ta til seg næring en overskuddsaktivitet og ikke resultatet av en mangeltilstand. Det levende tar til seg mye *mer* enn det trenger for å overleve: “Es ist nicht möglich, den *Hunger* als Primum mobile zu nehmen: ebenso wenig als die Selbsterhaltung: der Hunger als Folge der Unterernährung aufgefaßt, heißt: der Hunger als Folge *eines nicht mehr Herr werdenden Willens* zur Macht.”³⁷⁵ Av sitatet kan vi tolke at livet ikke kan tenkes i negativt ladede termer, som mangel, underskudd etc. *Leben*, nå forstått rent biologisk, sentrerer seg ikke rundt behovet. Da hadde det ikke hatt den ødslende karakteren Nietzsche mener det har. Livet sett som helhet, som totalitet (*Gesamtaspekt*) er ødslende på grensen til det absurde.”Ein lebendiges wächst nicht, weil es sich ernährt, es ernährt sich weil es wächst,”³⁷⁶ skriver Max Scheler om livsbegrepets biologiske mening.

I kapittel 4 så vi Nietzsche skrive i JGB: ”gesetzt, daß man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und ihm auch die Lösung des Problems der

³⁷⁰ Jan Sapp, *Genesis: the evolution of biology* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 52

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid., 54

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 998-9, §14

³⁷⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 437, §652

³⁷⁶ Scheler, *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze: Gesammelte Werke*, 315

Zeugung und Ernährung – es ist ein Problem –”³⁷⁷ Nietzsche mener her at problemet med å forklare både ernæring og forplantning, vil bli borte når maktviljen problemfritt kan bestemmes som den rettmessige drivkraften i alle organiske funksjoner. Han prøver også å komme med et empirisk bevis for ernæringens derivative karakter:

”Man kann die unterste und ursprünglichste Tätigkeit im Protoplasma nicht aus einem Willen zur Selbsterhaltung ableiten: den es nimmt auf eine unsinnige Art mehr in sich hinein, als die Erhaltung bedingen würde: und vor allem, es ”erhält sich” damit *nicht*, sondern *zerfällt*... Der Trieb, der hier waltet, hat gerade dieses Sich-*nicht*-erhalten-wollen zu erklären.”³⁷⁸

Nietzsche var naturligvis ikke alene om å ta avstand fra teorien om det naturlige utvalg. I den historiske delen kom jeg inn på the *non-Darwinian revolution* som gjorde seg gjeldende siste halvdel av 1800-tallet. Kritiserte teorien gjorde også den anglo-germanske zoologen og ”ikke-darwinistiske biologen” ved navn William Henry Rolph (1847-1883), hvis bok, *Kritische Probleme. Zugleich als Versuch einer rationellen Ethik* (1882), Nietzsche i følge den store kritiker av livsfilosofene, Heinrich Rickert, skal ha lovprist.³⁷⁹ Moore mener det ikke er en overdrivelse å hevde at Nietzsche lånte alle de grunnleggende premissene fra hans biologi.³⁸⁰ Men det gjelder livet sett utenfra. I et brev til søsteren skrevet i Mentone i Italia rett før 15. November 1884, omtaler han boka i en bisetning for ”das gute Buch”.³⁸¹ Rolph hevdet at selve Darwins ”motor”, naturlig utvalg, var sekundær i evolusjonen, som mange andre ikke-darwinistiske biologer og zoologer også hevdet.³⁸² Hans forslag til en erstatning av prinsippet om ”kampen for tilværelsen” var en lov om assimilasjon ”en lov som skulle være operativ i både den organiske og den uorganiske verden”.³⁸³ For Rolph var assimileringen, hvilket vil si vekst, styrt av en prosess kalt ”diffusjon”, som det nok er best å oversette med ”spredning”. Diffusjonen kunne forklare både ernæring, formering og alle andre organiske prosesser og han mente den var gjeldende for hver eneste celle i et individ.³⁸⁴

³⁷⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 601, §36

³⁷⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 436, §651

³⁷⁹ Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 97: ”Nietzsche hat die Schrift gekannt und gelobt. Wieviel er ihr entnommen, läßt sich nicht feststellen. Doch ist es unwahrscheinlich, daß er ganz unbeeinflußt von ihr blieb.”

³⁸⁰ ”Indeed it is no exaggeration to say that Nietzsche incorporated all the basic premises of Rolph’s biology into his own thought.” Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, 47

³⁸¹ Mazzino Montinari and Giorgio Colli, eds., *Nietzsche Briefwechsel: kritische Gesamtausgabe*, vol. 3:1, 1981, 556

³⁸² Moore, *Nietzsche, biology and metaphor*, 51.

³⁸³ *Ibid.*, 47.

³⁸⁴ *Ibid.* Det har vært umulig å få tak i *Biologische Probleme* både på tysk og engelsk, derfor har jeg hentet sitatene fra Gregory Moores bok.

Rolph tar ifølge Moore opp problemet med ernæring i sin bok, som for han skal ha vært det sentrale problemet teorien om det naturlige utvalg stod ovenfor.³⁸⁵ Med ”problem” menes det faktum at levende vesener tar opp i seg mer enn det som er nødvendig for overlevelse, og som Darwins teori ifølge Rolph ikke kunne forklare. Darwin var ikke i stand til å gjøre rede for hvordan organiske variasjoner kan forekomme dersom artene alltid er utsatt for knapphet på næring. Rolph kommenterte at det trengs en økning i energi for at variasjoner skal kunne forekomme, og derfor en økning i tilgjengelig næring.³⁸⁶ Jeg tolker han slik at det er nødvendig med et overskudd av næring for at naturlige forandringer i arter skal kunne finne sted noe som i så fall er interessant i lys av det som Nietzsche sier om overskudd. Rolphs kritikk går også ut på at *struggle for survival* heller ikke kan forklare hvorfor arter tar til seg mye mer næring enn det som er strengt nødvendig for å opprettholde *status quo*. Et overdrevent næringsopptak hadde ikke vært tilfelle dersom livet hadde vært styrt av kampen for å overleve. Hans eget prinsipp om alle celler som *unersättliche* skulle forklare det. Rolph går derfor ikke med på eksistensen av en selvoppholdelsesdrift. ”– or at the very least rejects the notion that such a drive represents the principal motivation of animal behaviour. Life seeks primarily to expand itself.”³⁸⁷

Også i skrivestilen er det her likheter mellom Nietzsche og Rolph, det forklarer kanskje også hvorfor følgende passasje skal ha vært sterkt understreket i Nietzsches utgave av *Biologische Probleme*.³⁸⁸ “(.)While the Darwinists hold that no struggle for existence takes place where the survival of the creature is not threatened, I believe the life-struggle to be ubiquitous: it is first and foremost precisely such a life-struggle, a struggle for the increase of life, but not a struggle for life!”³⁸⁹ Rolph forklarer ernæring og reproduksjon, med vekst som den primære aktiviteten.³⁹⁰ Vekstformålet kaller han *Aneignung*, som på norsk blir ”tilegnelse” og betyr at noe tar opp i seg noe annet. Tilegnelse tenkte Rolph seg som en grenseløs aktivitet. Han karakteriserer den derfor som *unersättlich* - ”umettelig”, helt ned på cellenivå.

Nietzsche skriver i 1885-86, altså minst 2 år etter at *Biologische Probleme* ble utgitt, under overskriften *Der Leib als Herrschaftsgebilde*, tatt fra WM: ”Ernährung nur eine Konsequenz der *unersättlichen Aneignung*, des Willens zur Macht.”³⁹¹ At han her skriver i stikkordsform, ser vi midlertidig bort ifra. Det sentrale er at han bruker de to begrepene Rolph brukte for å betegne

³⁸⁵ Ibid., 51

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Ibid., 47.

³⁸⁸ Ibid., 53

³⁸⁹ Ibid.. Jeg gjentar at *Biologische Probleme* ikke har lyktes meg å få tak i hverken på tysk eller engelsk. Derfor er henvisningene til Moores bok.

³⁹⁰ Ibid., 47

³⁹¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 442, §660 (min kursivering).

cellenes mål om størst mulig ”vekst”, *Aneignung* og *unersättlich*. Nietzsche kombinerer de til uttrykket *Unersättliche Aneignung*. Ved å hevde at det foregår kamp i celler og vev, synes han også influert av Rolph, som brukte *Aneignung* for å karakterisere alle celler. Det er derfor grunn til å tro at Nietzsche tok til seg Rolphs uttrykk og hans tanke om at celler skulle være aktivt helt ned på celle-nivå.

Nietzsche anerkjenner heller ikke at artene blir formet ved tilpasning til miljøet. Et av premissene for evolusjonsteorien, er at alle individer av en art varierer litt som en konsekvens av tilfeldige variasjoner. Men over tid vil de variasjoner som er fordelaktige for overlevelse i et bestemt klima etc. (som Nietzsche ser på som ”nyttige”), bli videreført. Og motsatt, egenskaper som ikke er fordelaktige, blir gradvis borte. Hver generasjon av en art er dermed litt bedre tilpasset enn den forrige, fordi de sterkeste er de som overlever ved å være best tilpasset.

Igen er optikken for defensiv for Nietzsche. Han omtaler tilpasning til miljøet som ”*Gründirrtum* der bisherigen Biologen.”³⁹² Livet er *overskridelse* og her sees det konkretisert ved at det er *Leben* som *aktivt*, den gripende kraften som kommer innenfra og som *utnytter* omgivelsene, underkaster seg miljøet og former det, som er det helt essienselle: ”Das Leben ist *nicht* Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur macht, der von innen her immer mehr ”Äußeres” sich unterwirft und einverleibt.”³⁹³ I WM under overskriften *Gegen den Darwinismus*, besinner han seg riktignok litt, og bekrefter indirekte at miljøets formende karakter spiller en rolle for utformingen av livet, men Darwin tar angivelig fortsatt feil ved å overdrive påvirkningen av det: ” – Der Einfluß der ”äußeren Umstände” ist bei Darwin ins Unsinnige *überschätzt*; das Wesentliche am Lebensprozeß ist gerade die Ungeheure gestaltende, von innen her formen-schaffende Gewalt, welche die ”äußeren Umstände” *ausnützt*, *ausbeutet*...”³⁹⁴ At han setter *äußere Umstände* i hermetegn, kan likevel tyde på at han ikke tar konseptet ”ytre omstendigheter” helt alvorlig, og kanskje likevel benekter hele tanken om påvirkning utenfra. Uansett er det maktviljen, her omtalt som ”den form-skapende makt som kommer innenfra” som er det helt reelle for Nietzsche, i kraft av å være livets ”ledemotiv”.

Under overskriften *anti-Darwin* skriver Nietzsche i seksjon 684 i WM, i forbindelse med en kritikk av ”kampen for tilværelsen”: Hvordan kan man være så *blind* at man *ser* feil akkurat

³⁹² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Dritter Band*, 898

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 435, §647.

her?”³⁹⁵ Det er Nietzsches grunnkritikk av det han kaller ”Darwins skole”. De er ladet med fordommer og idiosynkrasier og inntar ikke *Optik des Lebens*.

Kapittel 8: Det mekanistiske verdenssynet versus die ursächliche Kraft

Die Mechanik formuliert Folgeerscheinungen noch dazu semiotisch in sinnlichen und psychologischen Ausdrucksmitteln, sie berührt die ursächliche Kraft nicht.³⁹⁶

I avklaringsdelen av avhandlingen kom jeg frem til at å lese Nietzsche livsfilosofisk innebærer å belyse fire punkter:

1. Begrepet *Leben* i Nietzsches forfatterskap.
2. Avdekke hvordan han bryter med *Geist* metafysikken i kraft av å tillegge det som Karl Albert kaller *einer tieferen Schicht* – et dypere sjikt i mennesket, avgjørende betydning.
3. Gi en innføring i den biologiske delen av Nietzsches filosofi.
4. Redegjøre for kritikken av det mekanistiske verdenssynet.

I kapittelet om biologen Nietzsche, kom jeg kort inn på hans kritikk av mekanistiske forklaringer i biologien. Dette kapittelet er viet punkt nummer fire, og behandler dermed Nietzsche kritikk av det mekanistiske verdenssynet og tar opp igjen tråden fra kapittel 4: ”Vilje til makt – den egentlige livsvilje”. Der beskrev jeg tentativt hvordan Nietzsche søker å bestemme verden, inkludert kausalitet og fysiske lover, som vilje til makt i kraft av å være metafysisk, og skrev at jeg skulle komme tilbake til kritikken av det mekanistiske verdensbildet. Jeg nevnte også kort i Schopenhauer-delen av det historiske kapittelet (kapittel 1) at han beskriver forholdet mellom kropp og vilje som ikke-kausalt, men umiddelbart opplevd. Også den selvtitulerte livsfilosofen Henri Bergson var kritisk til vitenskapeliggjøringen (mekaniseringen) av biologien. Han sammenlignet den med en ferdigsydd drakt ”som forstanden har på lager.”³⁹⁷

³⁹⁵ Ibid., 463, §685

³⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, vol. 13 (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), 14(79), 30

³⁹⁷ Henri Bergson, *Den skabende udvikling* (København: Gad, 1915), VII. I dette verket, som regnes som hans hovedverk (*L'évolution créatrice* fra 1907) går Bergson imot de naturvitenskapelige evolusjonsteoriene til Darwin og Spencer. Bergson betoner at livet må betraktes på en helt annen måte enn ”død” materie. Det må betraktes på lik

Observasjonen av verden sett innenfra som maktvilje, utgjør grunnlaget for Nietzsches problemer med hele det mekanistiske verdenssynet, synet på naturen som bestående av materie som følger kausale lover. Nietzsche går imot rasjonalistiske årsaksforklaringer, for heller å proklamere *die ursächliche Kraft*, altså den metafysiske maktviljen som det han kaller bevegelsens ”indre verden” og hevder ikke er forklart mekanistisk.³⁹⁸ Kapittelet kommer til å ende med at jeg anvender den epistemologiske forståelsen av maktviljen direkte på tre sitater fra WM. Som epistemologisk er maktviljen interpreterende: ”Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung der Macht.”³⁹⁹ Det er i WM mesteparten av kritikken av mekanikken finnes. Riktignok finnes det passasjer i publiserte bøker som klart er kritiske til mekanikken, men få der Nietzsche virkelig prøver å implementere maktviljen som forklaring på all kraft. I selve kritikken av kausalitet har jeg valgt å ta mesteparten av materialet fra WM, fordi passasjene fra publiserte bøker gjerne har større kontekst bak seg og dermed krever lange utredninger for å bli forstått, noe som ville medført at kapittelet hadde blitt alt for langt. Først presenterer jeg kritikken av kausalitet, som er grunnlaget for kritikken av ”den mekanistiske verdensutlegningen.”

Kausalismens og mekanikkens fordommer

Hva angår kausalitet, altså å forklare med årsak-virkning, innebærer Nietzsches kritikk at den ikke er i stand til å *forklare* hendelser i naturen: ”Man soll sich der ”Ursache”, der ”Wirkung” eben nur als reiner *Begriffe* bedienen, das heißt als konventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *nicht* der Erklärung.”⁴⁰⁰ Han omtaler også kausalitet som ”bedrag”.⁴⁰¹ Med det menes at kausalitet er rent fenomenalt, årsak og virkning forteller oss ingenting om hvordan verden egentlig er, den er et ”belegg” vi har på den, slik at vi skal kunne kalkulere og gjøre beregninger (*rechnen*). I overensstemmelse med livsoptikken, tjener vi på å ha modellen som *modi operandi* – den muliggjør en bestemt type livspraksis ved å være en livsfremmede usannhet, som jeg beskrev i kapittel 3. I fragment 497 i WM foreslår han til og med at hele menneskearten ville gått til grunne uten kausalitet. Her snakker han nok litt imot seg

linje med bevisstheten. Som uavbrutt gjennomtrengning. Både bevisstheten og livsutviklingen er *dynamiske* og lar seg ikke ”gripe” med forstanden. Det levende ”drives” av det han kaller *Elan vital* (livskraft), en egenskap ved liv som ikke følger noen plan eller planlagt forløp, og som han mener derfor ikke lar seg forklare mekanistisk. Det kreative elementet ved livsutviklingen lar seg bare sammenfatte slik det kreative i bevisstheten gjør: Ved bruk av den filosofiske intuisjon. Jeg synes det finnes en affinitet til Nietzsche, idet han skriver: Etter vort syn bliver derfor *Læren om erkjennelsen* og *Læren om livet* uadskillelige (s.V). Det virker som om det er en del utforsket i Bergsons forhold Nietzsche.

³⁹⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 421, §619

³⁹⁹ Ibid., 367, §534.

⁴⁰⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 585, §21

⁴⁰¹ Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 14 (98)

selv når han synes å mene at den mekanistiske teorien er ubrukelig fordi den gir inntrykk av meningsløshet.⁴⁰² For hvordan kan den gi inntrykk av meningsløshet hvis den er så viktig for livet? Verden slik den egentlig er ("an sich" som Nietzsche ofte setter i anførselstegn) er et kaos, et monster av energi uten noen begynnelse eller slutt, retning eller mål.⁴⁰³ Derfor er kausalitet ikke å vite, men "å skjematiskere, å påtvinge kaoset så mye regularitet og former, som vårt praktiske behov trenger".⁴⁰⁴

Som en ren bevissthetsskategorier forteller kausalitet derimot noe om mennesket selv. Det er vi som legger mening inn i tingene, og i tilfellet med kausalitet har vi projisert vår egen psykologi inn i naturen.⁴⁰⁵ Selv "ting", mener Nietzsche eksisterer kun fenomenalt, det er et tomt begrep som eksisterer i hodene våre. Han hevder naturligvis at fordommer er i aksjon her også. I menneskets psykologi finner han raffinerte "oversettelser" av dem.

Han kommer frem til at vi til stadighet leter etter en gjerningsmann (*Täter*) bak hendelser (*Tun*) når vi orienterer oss i verden. Det viser han med vår måte å persipere lynet som bestående av to adskilte deler: Lynet og lyset, der lynet er *opphav* til lyset. Men det er feil, fordi lynet *er* lyset i en sammenhengende hendelse. Han mener det har skjedd en forflytning som også har forplantet seg i det grammatikalske: Vi har postulert lynet som handlende agent.⁴⁰⁶ Historisk tilbakefører Nietzsche fordommen til bruddet med det han kaller den før moralske perioden i JGB. I den før moralske perioden, vurderte man en handling ikke utifra den handlendes intensjon, men utifra resultatet av handlingen. Med den moralske perioden kom den handlende i fokus og man begynte å spørre etter *hensikten* med handlingen.⁴⁰⁷ Dette hensikts-perspektivet, som er opphavet til fordommen "moral", er det mennesket projiserer på naturen idet det leter etter en *Täter* til alle prosesser. "Gjerningsmannen" er dermed lagt til det som vi ikke har noen grunn til å opfatte som annet enn "hendelser".

Ifølge Nietzsche er det en antakelse å fastsette en agent som forårsaker, fordi vi ikke observerer noe som forårsaker. Han mener faktisk at vi aldri har hatt noen erfaring av en årsak.⁴⁰⁸ Som Schacht påpeker: Vi har observert oss selv og vår egen atferd, og det er herfra tanken om en

⁴⁰² Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 419, §617: "Unbrauchbarkeit der mechanistischen Theorie – gibt den Eindruck der Sinnlosigkeit."

⁴⁰³ Ibid., 696, §1067

⁴⁰⁴ Ibid., 351, §515

⁴⁰⁵ 635 I WM er en liten oppsummering av hva Nietzsche mener skal ha skjedd.

⁴⁰⁶ Ibid., 371, §548

⁴⁰⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 596-8, §32

⁴⁰⁸ Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 14 (98)

hendelse bestående av årsak og virkning kommer fra.⁴⁰⁹ Opphavet til hvorfor vi alltid leter etter en *Täter* har vi fra vår subjektive forståelse av at *vi* er årsaker. "(...) psychologisch nachgerechnet, kommt uns der ganze Begriff aus der subjektiven Überzeugung, daß *wir* Ursache sind, nämlich daß der Arm sich bewegt..."⁴¹⁰ Men at armen beveger seg, er en misoppfattning av oss selv: "*Aber das ist ein Irrtum*: wir unterscheiden uns, die Täter, vom Tun, und von diesem Schema machen wir überall Gebrauch, - wir suchen nach einem Täter zu jedem Geschehen..."⁴¹¹ Denne tolkningen av armbevegelsen er en feiltolkning, det er følelsen av "kraft, anstrengelse (*Anspannung*), motstand, en muskelfølelse, som allerede er begynnelsen på handlingen, som forårsaker".⁴¹² Ved å oppfatte at vi er årsak til armbevegelsen, har vi delt opp hendelsen og skilt oss selv ut som gjerningsmenn til gjerningen. Jeg tolker Nietzsche slik at han mener armbevegelsen er en sammenhengende hendelse som vi deler opp i årsak/virkning.

Han mener dermed først at årsak/virkning starter med at vi misforstår oss selv som gjerningsmenn til handlingen, så projiserer vi misforståelsen på hendelser i omgivelsene. Men egentlig eksisterer ikke årsaker, det finnes bare hendelser: "*Causa ist ein Vermögen zu wirken, hinzu erfunden zum Geschehen...*"⁴¹³ En slik forståelse av vårt eget indre, mener Nietzsche har å gjøre med at vi misoppfatter oss selv som *villende* vesener: Armbevegelsen som vi forfalsker, har gitt oss følelsen av at vi "i hvert fall i viljesakten har vært kausale og at *der* kan vi være helt sikre på kausalitet, ved at det er viljen som her har virket som årsak": " - Und im Grunde ist der Glaube *daran* (på viljesakten) eben unser Glaube an Kausalität selbst - ,"⁴¹⁴ Det som startet i menneskets psykologi ved at vi oppfatter, snarere misoppfatter oss selv, kaller han "viljeskausalitet".⁴¹⁵ Det eneste som kan virke på en vilje er en annen vilje, utover det er ikke viljen virksom. Det er dermed troen på viljen som har vært så sterk at vi har "spredd" kausalitet til overalt i naturen basert på vår egen feilaktige oppfatning. Fiksjonen er at viljen er forårsakende (effektiv). Men "troen på viljen som årsak til virkninger, er som å tro på magisk virkende krefter."⁴¹⁶ Nødvendigheten av å se alt som forårsaket av noe mener Nietzsche henger sammen med umuligheten av å forstå en hendelse som ikke har noe innhold eller intensjon.⁴¹⁷

⁴⁰⁹ Schacht, *Nietzsche*, 180

⁴¹⁰ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 373, §551

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 14 (98)

⁴¹⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 601, §36. Min innskytelse.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ Ibid., 128, §127

⁴¹⁷ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 424, §627

Kausalitet er derfor en ”søken ikke etter årsaker, men etter det kjente,”⁴¹⁸ I G kobler han tilbakeføring til det bekjente med den ledsagende maktfølelsen: ”Etwas Unbekanntes auf etwas bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, gibt außerdem ein Gefühl von Macht.”⁴¹⁹

Nietzsche er delvis overlappende med empiristen David Humes (1711-1776) syn på kausalitet, ettersom han mente observasjon av samme hendelsesforløp (årsak/virkning) skaper en forventning i oss om at det kommer til å gjenta seg, og etter hvert projiserer vi en lov om kausalitet inn i tingene, mens tingenes hendelsesforløp i seg selv, bare er, for å bruke Nietzsches ord, ”gjenkomst av identiske tilfeller”.⁴²⁰

”Verden danser etter vår pipe”

Kritikken av de mekanistiske naturlover⁴²¹ starter med den mistroen mot kausalitet som nå har blitt vist: Når det ikke finnes noen nødvendighet at en effekt har en årsak eller at noe i det hele tatt har en årsak på den måten kausalistiske forklaringsmodeller intenderer, har vi ikke noe grunnlag for å lage lover for naturen. Det ordet Nietzsche bruker om verden i denne konteksten, er ”kraft” - som forandrer seg: ”Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine Feste, eherner Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt,”⁴²² I seg selv er det en kritikk av mekanikken at Nietzsche mener den er nok en interpretasjon av verden, som riktignok i dag synes å ha seiret, men han avviser fortsatt at den skulle være en ”sann” interpretasjon.⁴²³ Uansett er Nietzsche ute etter hvilke fordommer som får oss til å oppfatte verden som lovmessig.

Han er mistenksom mot hva de mekanistiske kjernetermene referer til, slik han var mistroisk mot årsak/virkning. At termene skulle designere noe helt annet bygger på fordommer, som er grunnlaget for mange fingeringer i den mekanistiske teorien. Av plasshensyn har jeg bare mulighet til å oppklare tre av dem. De mekanistiske kjernetermene ”bevegelse” og ”atom”, vil han avsløre som en sanse-fordom i det første tilfellet og en psykologisk fordom i det andre. Hele den mekanistiske teorien bygger på disse to ”fiksjonene”. *Atomet* forklart som psykologisk

⁴¹⁸ Ibid., 375, §551. I denne seksjonen snakker Nietzsche om et angivelig kausalitets-instinkt: ”Der angebliche Kausalitäts-Instinkt ist nur die *Fürcht vor dem ungewohnten* und der versuch, in ihm etwas *Bekanntes* zu entdecken – ein Suchen nicht nach Ursachen, sondern nach Bekanntem...”.

⁴¹⁹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 975, §5

⁴²⁰ Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 14 (98). I WM §550 bekrefter Nietzsche at han mener Hume har rett akkurat her.

⁴²¹ Oppfatningen at verden følger vitenskapelige lover basert på kausalitet.

⁴²² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 696, §1067.

⁴²³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 420, §618.

fordom er den samme innvending som Nietzsche gjør mot ”fiksjonen ting”, nok en subjektiv og anvendbar fiksjon. Eksistensen av både ”ting” og ”tall” har sitt utspring i ”vår eldste trosartikkel”: ”Selvet” som en enhet.⁴²⁴ Men at mennesket besitter et ”jeg” er en psykologisk fordom.

Ideen *bevegelse* mener han er en ”oversettelse” av prosesser til et tegnespråk for syn og berøringssansen, og derfor en sansefordom. I så måte er ”bevegelse” resultatet av en oversettelse vi har gjort fra måten vi orienterer oss på (som er gjennom synet og berøringen), til all bevegelse, også den vi ikke kan se og ikke kan begrunne eksistensen av. Den er en raffinering av måten vi nærmer oss en hendelse på, i håp om å forstå den. Schacht forklarer opplysende: ”What was there to be perceived by sight and touch when this event took place?”⁴²⁵ Nietzsche selv hevder bombastisk: ”Also: der mensch will alles *Geschehen sich als ein Geschehen für Auge und Getast* zurechtlegen, folglich als bewegungen: er will *Formeln* finden, die ungeheure Masse dieser Erfahrungen zu *vereinfachen*. *Reduktion alles Geschehens* auf den Sinnenmenschen und Mathematiker.”⁴²⁶ Bevegelse er således i Nietzsches øyne, en tolkning av verden med grunnlag i hva vi oppfatter av den med syn- og berøringssansen.

Den tredje, spesielt interessante fordommen gir seg til kjenne i en projeksjon av ”antropomorfisk moral” på verden. Antropomorfisk betyr å gjøre ting ”menneskelignende”. Denne fordommen gjør at vi forventer lydighet av alle hendelser, at de skal ”danse etter vår pipe”. Schacht skriver i den sammenheng: ”he detects the surreptitious influence of the picture of ourselves as moral agents subject to a moral “law” in our adoption of this way of thinking about the world.”⁴²⁷ Det er vi som projiserer bildet av oss selv som moralske agenter på verden. Schacht gjør også oppmerksom på at det er slik vi må forstå det, når Nietzsche vokter seg mot kjemiske lover og kaller de ”moralens bismak.”⁴²⁸ Her er det vi som legger en tvang inn i prosessene, men det ligger ikke noe imperativ i dem som tilsier at de skal ”adlyde”: ”Die Dinge betragen sich nicht regelmäßig, nicht nach einer *Regel*.”⁴²⁹ I naturen er det ingen prosesser eller hendelser som har det i seg at de skal virke i en bestemt retning, det er ingenting som kommanderer og ingenting som adlyder. Heller ingenting som har det i seg at de skal passe inn i en fastlagt orden. Nietzsche bringer, så vidt jeg kan se, prinsippet antropomorfisk, ikke utelukkende inn når det gjelder denne moralske fordommen, men i alle fordommene han finner i

⁴²⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 428, §635

⁴²⁵ Schacht, *Nietzsche*, 172

⁴²⁶ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 432, §640

⁴²⁷ Schacht, *Nietzsche*, 175

⁴²⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 425, §630

⁴²⁹ Ibid., 427, §634

mekanikken. Derfor har alle innvendingene han kommer med mot det mekanistiske verdenssynet, slik jeg oppfatter, en del av den antropomorfske kritikken i seg. På meta-planet så vi at hans hovedinnvending retter seg mot menneskets projisering av *seg selv* på verden (eller naturen).

Ved å redegjøre for hendelser, bevegelser, kort sagt prosesser på den måten som ligger til grunn for det mekanistiske verdenssynet, mener Nietzsche som sagt at gjør den kalkulerbar vet at vi stykker opp forandring, kvantifiserer bevegelse og prosesser. Men han mener også, som jeg har påpekt flere ganger før i avhandlingen, at en slik nyttiggjøring for livet ikke har noe å gjøre med sannhet *per se*. Det er forenklende beskrivelser som har pragmatisk verdi. "Illusionen, daß etwas *erkannt* sei, wo wir eine mathematische Formel für das Geschehene haben: es ist nur *bezeichnet, beschrieben*: nichts mehr!"⁴³⁰ Dessuten har man ikke etablert noen lover for det som skjer der ute i naturen.⁴³¹ De er helt og holdent "våre" lover. Mekanikken griper således ikke, ifølge Nietzsche, rettmessig det dynamiske ved naturen i all sin fylde.

Det stivnede og uforanderlige finnes i fysikkens og kjemiens begreper og lover, men går man dypere finnes, ifølge Nietzsche, det uforanderlige ikke: "es gibt nichts *unveränderliches* in der Chemie, das ist nur Schein, ein bloßes Schulvorurteil. Wir haben das Unveränderliche eingeschleppt, immer noch aus der Metaphysik, meine Herren Physiker".⁴³² Å tro på kjemiske prosesser som uforanderlig, mener han er en metafysisk *skole-fordom* som man må komme vekk fra. Dersom man eliminerer lovene og begrepene og samtidig løsriver seg fra alle fordommene, som i all hovedsak er å løsrive seg fra overflaten, vil man se at det er stadig heteronomi og forandring, "alt flyter" og ingen lovmessighet blir demonstrert. Det finnes kun tilbakevendende hendelser. I dette kaoset av energi er det Nietzsche begynner "å teste" ut maktviljen som eksplanatorisk prinsipp: "Die unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen, beweist kein "Gesetz", sondern ein Machtverhältnis zwischen zwei oder mehreren Kräften. Zu sagen: "aber gerade dies Verhältnis bleibt sich gleich!" heißt nicht anderes als: "ein und dieselbe Kraft kann nicht auch eine andere Kraft sein".⁴³³

⁴³⁰ Ibid., 424, §628

⁴³¹ Ibid., 424, §629

⁴³² Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 422, §623

⁴³³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 425, §631: 635 er også en høyst relevant seksjon: "Eliminieren wir diese Zutaten, so bleiben keine Dingen übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen andern dynamischen Quanten." I samme seksjon han nevner "die ursächliche Kraft".

Die ursächliche Kraft

Når Nietzsche kritiserer synet på verden som mekanistisk, så er det fordi han mener den egentlige *aktiviteten* i hendelser ikke har blitt forklart. Det som i epigrafen ble kalt *die ursächliche Kraft*. Denne kraften er det Nietzsche sitter igjen med etter å ha vært mistroisk mot alle våre mekanistiske begreper. Faktisk er han ikke så ulik Descartes og hans ”metodiske tvil” når han systematisk eliminerer alle begreper som kan trekkes i tvil. Det han ender opp med er at det må eksistere kraft som kan forklare, der han mente mekanismen kun skrapte på overflaten. ”Ich erkannte *die aktive Kraft*, das schaffende inmitten des Zufälligen: (..)“⁴³⁴

Hvordan kan man, ifølge Nietzsche, gå fra beskrivelse, til å *forklare* kraft? I overrenstemmelse med den epistemologiske forståelsen som jeg skal anvende, er maktviljen som skapende drift opphavet til de mekanistiske lovene. I det følgende vil jeg prøve å eksemplifisere og vise at en slik erkjennelsesteoretisk lesning kan være plausibel, ved bruk av tre tekstutdrag. I to av tekstutdragene, nevner han *naturforskerne* og *fysikerne*. Det er første indikator på at det er de han sikter til:

”Der siegreiche Begriff ”Kraft”, mit dem unsre Physiker Gott und die Welt geschrieben haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ”Willen zur Macht”, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht oder Werwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die ”Wirkung in die Ferne” aus ihren Prinzipien nicht los:“⁴³⁵

I denne seksjonen beskriver han sin oppgave nærmere: Å tilskrive begrepet kraft ”en indre verden”, der han mente naturforskerne brukte forstenede og fordomsfulle begreper. Nietzsche setter dermed opp en antagoni, mellom å tilskrive kraften ”en indre verden” motsatt det å gripe den utenfra. *Wirkung in die Ferne* er Nietzsches oversettelse av *actio in distans*, et latinsk uttrykk han låner fra fysikken, som egentlig betyr ”handling på avstand”. At han oversetter det litt annerledes, kan være i den hensikt å legge føringer på leseren. *Actio in distans* refererer til interaksjon mellom to objekter som er romlig adskilt, uten at det finnes et kjent medium mellom objektene. Nietzsche hevder man ikke kommer utenom mediet, heller ikke i fysikernes ”prinsipper”. Jeg tolker at mediet er maktvilje.

Nietzsche kritiserer videre at ”kraft” skulle kunne forklares med ”trykk og støt” i sitat nummer to: ”Man kann druck und stoß selber nicht ”erklären”, man wird die actio in distans nicht

⁴³⁴ Ibid., 450, §673

⁴³⁵ Ibid., 421, §619. I dette sitatet bruker han *Wirkung in die Ferne* fremfor *actio in distans*. Jeg oppfatter de som ekvivalenter.

los.”⁴³⁶ Noe må være virksomt, som holder det som støter og det som det støtes på ”sammen”, som ikke er forklart: ”Drück und stoß, etwas unsäglich Spätes, Abgeleitetes, Unursprüngliches. Es setzt ja schon etwas voraus, das *zusammenhält* und drücken und stoßen kann! Aber woher hielte es zusammen?”⁴³⁷ Trykk og støt er noe avledet, ikke-opprinnelig i kraften. ”Det forutsetter allerede noe”, og det er noe som kan ”trykke og støte”. Dette mediet har ikke fysikeren tatt med i beregningene. Hvorfor ikke? Det kan tolkes at det er naturforskerne selv som holder trykk og støt sammen, at det er de som fyller tomrommet, og ikke har tatt seg selv med i betraktningen. *Der ursprüngliche Kraft* kan ikke forklares mekanistisk, fordi en viljeshandling alltid er involvert når man anvender en lov. Fysikerne er selv kraften ved å handle på avstand og holde ”trykk og støt sammen”.

Det tredje sitatet, som jeg allerede har vært innom i dette kapitlet, kan nå tolkes utelukkende som en referanse til naturforskernes ”vilje til makt” som den opprinnelige kraften:

Ich hüte mich, von chemischen ”Gesetzen” zu sprechen: das hat einen moralischen Beigeschmack. Es handelt sich vielmehr um eine absolute Feststellung von Machtverhältnissen: das stärkere wird über das Schwächere Herr, soweit dies eben seinen Grad von Selbständigkeit nicht durchsetzen kann, - hier gibt es kein Erbarmen, keine Schonung, noch weniger eine Achtung vor ”Gesetzen”!⁴³⁸

Ord som *moralisch*, *Selbständigkeit*, *Erbarmen*, *Schonung* og *Achtung* er menneskelige kvaliteter, ikke trekk ved kjemiske substanser eller fysiske partikler. *Feststellen von Machtverhältnissen* kan man dermed tolke som kampen om definisjonsmakt naturforskerne imellom, og da gjelder ikke ”respekten for lover”. Her er det den som vinner kampen som bestemmer perspektivet.

Om vi nå vender tilbake tilbake til sitat nummer en som ble brukt på forrige side, og forestiller oss at han med ”nok en tilføring” utelukkende mener fysikerens vilje til makt, avsluttes tolkningen: ”Det seirende begrepet ‘kraft’, som våre fysikere har skapt gud og verden med, trenger nok en tilføring: det må bli tilkjent en indre verden, som jeg betegner ”vilje til makt” dvs. som umettelig ønske om bekreftelse på makt; eller anvendelse, utøvelse av makt, som skapende drift osv.”⁴³⁹ Han snakker om *begrepet kraft* som seirende og dermed resultatet av en kamp. Det kan man tolke som en definisjonskamp. For det andre nevner han Gud og naturen, og hvordan forskerne har ”skapt” dette med det seirende begrepet kraft. Kraft er et ”umettelig

⁴³⁶ Ibid., 420, §618.

⁴³⁷ Ibid., 422, §622.

⁴³⁸ Ibid., 425, §630

⁴³⁹ Ibid., 421, §619

ønske om bevis på makt eller utøvelse av den”⁴⁴⁰ Det er vanskelig å ikke relatere det til naturforskeren selv. Videre i samme seksjon, skriver han: ”man må begripe all bevegelse, alle ”fremtredelser”, alle ”lover” kun som symptom på indre hendelser og til slutt betjene seg av mennesket som en analogi.” Han understreker altså at den *symptomatologiske* metode må tas i bruk. Symptomatologien er psykologen Nietzsches analyseapparat på mennesket. Vi kan dermed tolke kraftens indre verden som fysikernes vilje til makt, og den kan ikke forklares mekanistisk: “Es gibt gar keine andere Kausalität als die von Wille zur Wille. Mechanistisch nicht erklärt.”⁴⁴¹ Forskjellen fra maktilviljen forstått metafysisk, er dermed at Nietzsche ikke referer til en opprinnelig kraft ute i verden selv, men selve viljen til å forklare verden med kausalitet, trykk og støt, tiltrekning og osv. I en slik tolkning betyr det at hele verden slik vi erkjenner den, kun kan forstås fordi den er *skapt* av vilje til makt. Fremgangsmåten for å forklare naturen, er dermed å forklare opphavet og anvendelsen av dens lover i ”fysikkens vilje til makt”. Og det innebærer å forklare det skapende. Det er maktilviljen som er *skaperdriften*.

Slik kan man dermed forstå det når Nietzsche vil se all kraft i analogi til organiske prosesser. Han bemerker hvor vellykket fremgangsmåten er på organiske funksjoner, og at man må se ”alle lover” som et symptom på ”indre hendelser”: ”man muß alle Bewegungen, alle ‘Erscheinungen’, alle ‘Gesetze’ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Tier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten; ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser einen Quelle.”⁴⁴² Med analogi til det organiske mener han dermed å, ikke bare beskrive all virkende kraft i verden, men kunne *forklare* den.⁴⁴³

”Livet ellers, de ‘såkalte’ opplevelser”

Hva angår livet ellers, de ”såkalte” *opplevelser* – hvem av oss har også alvor nok for dem? Eller tid nok? I sånne saker er jeg redd for, at vi aldri var riktig ”med på saken”: vi har ikke vårt hjerte der – og ikke engang våre ører! (..) For oss er vi ingen ”erkjennende”...⁴⁴⁴

Sirkelen er sluttet, og jeg har satt det første lengre sitatet av Nietzsche som ble brukt i avhandlingen, som epigraf. Når det kom til livet selv, manglet hans samtidige både hjerte og ører, mente Nietzsche. Nietzsche kaller de på samme side for ”åndens bevingede

⁴⁴⁰ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 421, §619

⁴⁴¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 439, §658

⁴⁴² Ibid., 421, §619.

⁴⁴³ Ibid., 442, §609: ”Mechanistische Auffassung”: will nichts als Quantitäten: aber die Kraft steckt in der Qualität. Die Mechanistik kann also nur Vorgänge beschreiben, nicht erklären.”

⁴⁴⁴ Nietzsche, *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*, 763, §1

honningsamlere”, som bare var opptatt av ”å hente noe hjem”, ikke av ”livets opplevelser”.⁴⁴⁵ De vil *søte* sannheter. Det har vi sett Nietzsche kalle for ”tidens demokratiske smak” i det biologiske kapittelet (s. 80). Nietzsches *Hermeutik des Wiederkauens* er ikke slik. Hans tekster har en ny smak, og må man smake igjen og igjen. Livet som verdisettende er å strides om smak: ”Und ihr sagt mir, Freunde, daß nicht zu streiten sei über Geschmack und Schmecken ? Aber *alles Leben* ist Streit um Geschmack und Schmecken!”⁴⁴⁶ Nietzsche var ikke imponert over det moderne mennesket evne til verken å leve eller erkjenne livets essens. Det vet ikke engang at det er to sider av samme sak. Livets opplevelser kunne ha fortalt dem at det ikke bare byr på honningsøte sannheter.

Det er særlig de erkjennende menneskene i den mest rendyrkede form som ikke ville se realitetene i øyet: Filosofene og forskerne. Vi så at med kunstnerne stod det annerledes til. Her er liv og virke forent, kunstneren kan ikke virke uten livet. Han forstod betydningen av livets intense opplevelser. Kunstens *dionysiske* grunnlag, uttrykker Nietzsches kritikk av det moderne livet. Nietzsches livsfilosofi står dermed i et motsetningsforhold til systematisk tenkning. Systematisk betyr for Nietzsche å være apologet for fordommer og idiosynkrasier. Den desinteresserte tenkningen var ikke et mål for Nietzsche. I kapittel 2 så vi at viljen til system var en innvending mot filosofen. Det ulogiske, usanne og ubestemte er en livsbetingelse, fordi sannheten er perspektivistisk og perspektivismen muliggjør livet. Filosofen er som oftest apologet for moral ved at han er styrt av moralske fordommer. At medlidenhetsmoral og *Leben* stod i et motsetningsforhold, så vi i kapittel 6.

Nietzsches mistro mot de intellektuelle sjiktene i mennesket, mot *Geist*, har blitt vist i flere kapitler. Kanskje kom det best frem i forbindelse med fantasmagorien (kapittel 6) Slavemennesket er et åndelig menneske, men Nietzsche anerkjenner ikke at det bruker dets ”ånd” til å rive det i utgangspunktet sterkere herremennesket ned. Vi så også at den sterkeste ikke overlever i det biologiske kapittelet, fordi de med ånd slår seg sammen i flokk. I underkapittelet *vilje til makt og Geist* (kapittel 4) viste jeg at Nietzsche kritiserte den typen åndeliggjøring som ikke har sans for sin motsetning. For det høye liv, er det stormfulle forholdet mellom lidenskap og *Geist* viktig. Bare gjennom å ha en fiende til ånden, mente Nietzsche man kunne holde seg fruktbar og ung. Med det så vi at Geist var verktøy for *Leben*.

Nietzsches filosofi, bestemt av Scheler som *eine Philosophie aus dem Fülle des Erlebens des Lebens heraus*, førte meg til *Erlebnis* og dets begrephistorie. Begrepet viste seg å bli en nøkkel

⁴⁴⁵ Ibid., 763, §1

⁴⁴⁶ Ibid., 373 (min kursivering).

for å forstå hva det betyr at Nietzsche ser, ikke bare livet, men ”verden”, innenfra. Dermed står han i opposisjon til den vitenskapelige mekanistiske, ytre, måten å ”tolke” den. Gadamer viste samtidig hvordan begrepet *Leben* hadde en nær tilknytning til *Erlebnis*. Oplevelsen peker utover seg selv, i kraft av å ha et element av det ikke-rasjonelle i seg, den er førspråklig, umiddelbar og uttømmelig.

Men livsbegrepet har også et utenfraperspektiv, som ikke kan sees i isolasjon fra livet *ab intra*. Nietzsche bruker begge om hverandre. Utenfra-perspektivet var med i Nietzsches biologiske redegjørelse for sannhetsverdi (kapittel 3). Allerede i neste kapittel om maktiljen, så vi at Zarathustra apostroferte at livet sett innenfra er vilje til makt. Også verden sett innenfra er vilje til makt, og da kom maktiljens metafysiske karakter frem. Utenfra-perspektivet på *Leben* ble sterkere i kunstkapittelet der jeg opererte med en ganske klar deling av hans *Schaffensäthetik* som livet sett innenfra, og det skjønne sett utenfra: Som overlevelsesbetingelse og viderføring av livet ved at seksualdriften blir stimulert. Det var i opposisjon til Kant og Schopenhauers estetikk som ”desinteressert velbehag”. Men først i kapittel 7 omtalte jeg Nietzsche for ”biologen Nietzsche” med grunnlag i hans klare kritikk av teorien om det naturlige utvalg.

Livet sett utenfra og livet sett innenfra var dermed et analyseapparat, som riktignok har gjenklang i Nietzsches tekster. Men avhandlingen heter ”Livets optikk” som er hentet fra Nietzsche selv og er dypere. Uttrykket dekker mye av det vi har vært innom, og har blitt nevnt i de fleste kapitler fra 2 og utover. Det er ment å favne følgende:

1. Livet sett fritt for fordommer og idiosynkrasier, slik at dets grunnfunksjon kan tre frem. Dermed kan *Herden-optik* forstås som motsatsen til *Lebensoptik*.
2. Verdier kan bare forstås som ”sanne” i livets perspektiv-optikk, som en bestemt type livs sannheter, ikke som sanne i seg selv.
3. ”Livets optikk” angir at det er livet som setter verdier. Sett som maktilje setter livet ikke verdier med nytte for øyet. *Nytteoptikk* og livsoptikken er motsetninger.

Scheler mente også at Nietzsche var den filosofen som gav *Leben der Goldklang*. Nå kan jeg tillate meg å komme med en utfyllende kommentar til Scheler: Nietzsche har gitt en bestemt type liv gullklangen. For i løpet av avhandlingen har jeg vist at Nietzsche konsekvent deler livspraksis inn i to: Det oppadgående og det nedadgående, som går parallelt med livbekreftelse og livsbenektelse. Som symptomer på livsbenektelse og livsbenektelse, så vi at to dikotomier dannet et mønster:

1. Aktivitet vs. Reaktivitet/passivitet

2. Overskudd vs. Behov/nytte

Mennesket med en aktiv fysiologi, bekreftet livet ved å si ja til det. Den dionysiske kunstner hadde den aktive fysiologi til grunn for å skape. Kraften i skaperakten var aktiv ved å komme innenfra. Vi så at det var den dionysiske overskuddstilstanden som var sentral. I den kunsten som hadde tilstanden av kraftunderskudd som betingelse, ble benektelsen av livet skildret. Den sa nei. Da ytret det kunstneriske seg som en reaksjon. I delingen mellom herremoral og slavemoral, var målet å vise at en aktiv og en reaktiv fysiologi lå til grunn for selve tilblivelsen av de to. Herremennesket ville vokse, det ville styre gjennom å sette verdier. Slavemennesket var ikke skikket til å være verdisettende, fordi det satte verdier som en reaksjon mot herremennesket. I slavemoralen var også nyttetenkningen fremtredende, som Nietzsche tolker som en underskuddstilstand. Slavemennesket satte verdier med nytte for øyet. Jeg antydte også en parallel til utilitaristenes formålsforklaringer, og at man må spørre hva nyttetenkningen sier om dem. Biologen Nietzsche, mente maktviljen er styrende i tilblivelsen av organer, ikke behovet (formålet) med organet. Vi så også at overskuddet til å kjempe, var det primære, overlevelse var en konsekvens av kampen for mer. I Kapittel 7 kom også det *passive* i forklaringene til Schopenhauer, Darwin og Spinoza frem, som forhindrer de i å se hvor *aktivt* livet egentlig er. Deres felles flokk-optikk, var Nietzsches motivasjon for å kritisere dem. Ernæringens derivative karakter ble forklart med at sulten ikke kan være *primum mobile* for å ta til seg næring. Vi så også at tilpasningen til miljøet gikk imot *Leben* som overskridelse. *Leben* er ikke *reaksjon* på omgivelsene, det er det formende, skapende aktive som kommer innenfra livet selv. I kapittel 4, 5 og 6 kom dermed det samme mønsteret frem: Det aktive ved *Leben* som vilje til makt og ikke livet som reaksjon *eller* passivitet. Det aktive er betinget av overskuddets tilstand, mens reaksjonen har "sulten" og underskuddet i seg. Det er det aktive livet som er maktviljens liv.

Jeg har også prøvd å få frem at behovstilstanden kommer til uttrykk i en vilje til å formålsforklare. Formålsforklaringen er perspektivhengig, og den er avhengig av en bestemt type liv for å få status av sannhet: Utilitaristene setter med nyttemaksimen som forklaring, verdiene "godt" og "ondt" med nytte for øyet og det er særlig de Nietzsche kritiserer med moralens genealogi. Overalt der Nietzsche finner en idiosynkrasi mot å bruke overmanningsprosesser i forklaringer, finner han filosofer og forskere på defensiven. Jeg antydte at jeg synes Nietzsche hevder at de engelske psykologene representerer benektelsen av livet og

at også Darwin kom i skuddlinjen. Dermed er det livsbegrepet som er Nietzsches motivasjon for å kritisere pragmatiske sannhetsteorier (kapittel 3), utilitaristiske forklaringer i moralen og mekanistiske forklaringer i biologien: De som bruker slike forklaringer vil heller ha hyggelige sannheter, og dikter opp formål der de ikke finnes for å unngå maktviljen. Selv kampen og striden er formålstjenlige. Men hva om det kriges og kjempes uten noen nytte, bare av makt? Det livet mener Nietzsche de ikke vil ”oppleve” og derfor velger de heller å tro på at nytten forklarer sannheten – de sier nei til livet slik det egentlig er. Ifølge Nietzsche vises det motvilje mot maktviljen ved at den blir bortforklart. Når livet er motivert av overskuddstilstanden, finnes ikke det store behovet for formålsforklaringer. Nietzsche mener derfor mennesket benekter skyggesiden av livet. Det kaller han ”livet ellers” i epigrafen. De forklaringsmodellene som vi har sett Nietzsche kritisere, regner han som uskadeliggjørere av sannheter som er uhyggelige. Filosofen, forskeren og utilitaristen velger bort de harde sannheter. Derfor er de ”ingen erkjennende”.

Om en overordnet innsikt skal trekkes ut av den sene Nietzsches livsfilosofi basert på det lille jeg har hatt fått plass til å presentere, må det være den oppmykingen av mennesket som Nietzsche ikke tåler. I følge han blir mennesket svakere og skjørere i takt med demokratiseringen. Det ser han i dets *tolkninger*. Det unnår for enhver pris å snakke om at noe vokser på bekostning av noe annet. Nietzsche mener ”sannheten er hard og derfor må mennesket herdes.”⁴⁴⁷ Det må gå fra fra kull til å bli en diamant. Fordi sannheten om livets grunnfunksjon er så hard, skriver han: ”Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: Werdet hart! - -”⁴⁴⁸ Og på dette området mente han vi hadde noe å lære fra ridderlig-aristokratiske menneskers forhold til undergang, lidelse og smerte.

Jeg håper jeg fått presentert Nietzsche på en litt annen måte enn jeg har oppfattet at han presenteres. Min hensikt har ikke vært å komme med et innlegg for å få monopol på alle alle merkelappene som kan settes på Nietzsche. Nietzsche er kjent som en usystematisk tenker. Men i løpet av avhandlingen har jeg prøvd å vise at hans kritikk av de store systemer, slik som formålsforklaringen, har affinitet til livsbegrepet hans: Det er en type liv, som forklarer på denne måten. Nietzsche er en kritiker, men først og fremst *diagnostiserer* han. Og da synes jeg det er det tillatt å spørre om ikke *Lebensphilosoph* er bedre å bruke enn ”usystematisk tenker”, som

⁴⁴⁷ Ibid., 727, §257.

⁴⁴⁸ Ibid., 1033

ikke forteller oss noe særlig. Nietzsche kalte seg selv, i hvert fall ved en anledning, *Philosoph des Lebens*.⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ I brev til Mathilde Maier, datert 15. Juli 1878 (Brukt som epigraf til ”Innledning – *Leben* i Nietzsches forfatterskap”)

Litteraturliste:

- Agamben, Giorgio. *The man without content*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.
- Albert, Karl. *Lebensphilosophie: von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg: K. Albert, 1995.
- Bergson, Henri. *Den skabende udvikling*. København: Gad, 1915.
- Berulfsen, Bjarne. *Fremmedord og synonymer blå ordbok*. Oslo: Kunnskapsforl., 2001.
- Bowler, Peter J. *The non-Darwinian revolution: reinterpreting a historical myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.
- Craig (editor), Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. London : Routledge, 1998.
- . *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. London : Routledge, 1998.
- Eriksen, Trond Berg. *Nietzsche og det moderne*. Oslo: Universitetsforlaget, 1989.
- Foucault, Michel. *Talens forfatning*. København: Hans Reitzel, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Vol. 1. Pfullingen: Neske, 1961.
- Heinemann, Fritz. *Neue Wege der Philosophie: Geist, Leben, Existenz ; eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer, 1929.
- Hollingdale, R.J. *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer: a very short introduction*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002.
- Janaway, Christopher, ed. *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter, 1947.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*. Stuttgart: Reclam, 1963.
- Kaufmann, Walter Arnold. *Discovering the mind: Nietzsche, Heidegger, and Buber*. New York: McGraw-Hill, 1980.
- . *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Cleveland, Ohio: The World Publishing Company, 1956.
- Lukács, Georg. *Werke: Die Zerstörung der Vernunft*. Vol. 9. Neuwied: Luchterhand, 1962.
- Lübcke, Poul, ed. *Filosofileksikon*. Oslo: Zafari, 1996.

- Meyer, Theo. *Nietzsche und die Kunst*. Tübingen: Francke Verlag, 1993.
- Montinari,azzino, and Giorgio Colli, eds. *Nietzsche Briefwechsel: kritische Gesamtausgabe*. Vol. 3, 1981.
- Moore, Gregory. *Nietzsche, biology and metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. Stuttgart: Kröner, 1980.
- . *Ecce homo: hvordan man blir det man er*. Oslo: Gyldendal, 1992.
- . *Gesammelte Werke*. Edited by Richard Oehler. Vol. XIV. München: Musarion Verlag, 1920.
- . *Gesammelte Werke*. Edited by Richard Oehler. Vol. XVI. München: Musarion Verlag, 1925.
- . *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Vol. 12. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- . *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Vol. 13. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- . *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Vol. 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- . *Werke in drei Bänden - Dritter Band*. Edited by Karl Schlechta. Vol. 3. 8th ed. München: Hanser, 1977.
- . *Werke in drei Bänden - Erster band*. Edited by Karl Schlechta. Vol. 1. 8th ed. München: Hanser, 1977.
- . *Werke in drei Bänden - Zweiter Band*. Edited by Karl Schlechta. Vol. 2. 8th ed. München: Hanser, 1977.
- Ottmann, Henning. *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2000.
- Richardson, John. *Nietzsche's new Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rickert, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920.
- Ricoeur, Paul. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970.
- Ritter, Joachim, ed. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 5. Basel: Schwabe, 2007.
- Ritter, Joachim, ed. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 11. Basel: Schwabe, 2007.

- Röd, Wolfgang. *Geschichte der Philosophie, 1: Die Philosophie der Neuzeit* 3. München: Beck, 1976.
- Sapp, Jan. *Genesis: the evolution of biology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Schacht, Richard. *Nietzsche*. Boston: Routledge & K. Paul, 1983.
- Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze: Gesammelte Werke*. Vol. 3. Bern: Francke, 1954.
- Schnädelbach, Herbert. *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke: Die Welt als Wille und Vorstellung Band 1*. Vol. 1. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1974.
- . *Sämtliche Werke: Parerga und Paralipomena Erster Band*. Vol. 5. Wiesbaden: E. Brockhaus Verlag, 1947.
- Schulz, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Neske, 1972.
- Stjernfelt, Frederik. *Kritik af den negative opbyggelighed: 7 essays*. Valby: Vindrose, 2005.
- Thurnher, Rainer, Wolfgang Röd, and Heinrich Schmidinger. *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts - Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. Vol. 8. München: Verlag C.H.Beck, 2002.
- Wahrig, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch: mit einem "Lexikon der Deutschen Sprachlehre"*. München: Mosaik, 1987.